NAZIONALE
B. Prov.
IV
490
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

14.C.8

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio 2

Palchetto 8
Num.° d' ordine 23
2043

3-7-48.

131
9
0.

B. Prov.
IV
490

Digitized by Google

613936 SBN

DI
NAPOLI

PHILOSOPHIE

ALS

ORIENTIRUNG ÜBER DIE WELT

VON

DR. J. J. BAUMANN
ORD. ÖFFENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU GÖTTINGEN.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
di
NAPOLI

LEIPZIG.
VERLAG VON S. HIRZEL.
1872.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
NAPOLI

Vorrede.

Eine Philosophie pflegt von zwei Seiten aufgefasst zu werden, von Seiten ihrer Resultate und von Seiten ihrer Argumentationen. Was die Resultate betrifft, so kann der Verfasser behaupten, dass dieselben die stärksten Berührungspunkte mit den exacten Wissenschaften haben, ohne darum das moralische und religiöse Leben der Menschheit preiszugeben. Er sagt von diesen Resultaten hier nichts weiter, weil sie nicht durch sich, sondern durch die Art und Weise, wie sie gewonnen werden, d. h. durch die Argumente philosophisch allein Halt und Werth bekommen dürfen. Auf diese methodischen Eigenthümlichkeiten der Untersuchungen möchte er daher lieber mit ein paar Worten hinweisen. Der Gedanke, welcher diesem Buche nicht im Voraus zum Grunde gelegt ist, sondern sich durch die Untersuchung selbst ergiebt, ist dieser. Der Begriff des Wissens, der Grundbegriff aller Philosophie und aller Wissenschaft, ist weder als ursachliches, noch als genetisches Wissen an sich zu fassen, sondern er geht, wie man sich auch bei der Sache zu drehen und zu wenden versucht hat, er geht zurück auf ein nicht einmal mehr anschauliches oder im logischen Sinne klares, nichtsdestoweniger aber unzweifelhaftes und gewisses Vorstellen. Das ursachliche und genetische Moment ist nicht seinem Wesen einverleibt, sondern es findet sich nur als eine mögliche Art an ihm; so dass sich als abschliessender voller Begriff des Wissens ergiebt: Wissen heisst äussere oder innere Thatsachen in ihrer Eigenthümlichkeit auffassen, und nur wo und wiefern Ursachliches und Genetisches zu diesen Eigenthümlichkeiten mitgehört, wird das Wissen gleichfalls ein ursachliches oder genetisches. Das Ursachliche oder Genetische gehört also nicht zum

Begriff des Wissens als solchen, es muss vielmehr jedesmal erst untersucht werden, ob in den Eigenthümlichkeiten der Sache eine Hindeutung auf Ursachliches oder Genetisches sich findet. Es liegt auf der Hand, von welchem Einfluss dieser Satz auf die Gewinnung der letzten oder Fundamentalthatsachen sein muss; er lässt das Denken frei, sich nach der Natur der Dinge zu richten, und nicht diese nach sich oder vielmehr seinen blos eingebildeten Beschaffenheiten zu beugen. Zu jenem Satz gelangt man aber nicht durch ein sog. Vernunftgesetz in der Gestalt nothwendiger und allgemeiner Wahrheiten oder durch die beliebte Postulirungsmanier: wenn Wissen möglich sein soll, so muss das und das so gedacht werden. Alle diese Lehren, so sehr die Philosophie bisher überwiegend auf ihnen beruhte, müssen weichen vor der Frage und ihrer Beantwortung: was ist thatsächlich das Sichere und wirklich Vorhandene in dem, was alle Welt Wissen nennt und immer genannt hat? Denn das muss allein gelten, nicht die sog. nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten, die nie leisten würden, was sie sollen, nicht ein Postuliren von einem angeblichen Begriff des Wissens aus, der sich gar nicht bewährt. Was Wissen ist, muss feststehen, wirklich und thatsächlich feststehen, nicht beliebig angenommen werden, um dann auf Grund solcher Willkürannahme vornehm und doch immer erfolglos abzusprechen über die, welche sich zur Höhe dieser philosophischen Aufgabe freilich nicht erheben können. Der Unterschied zwischen der gewöhnlichen Ansicht und dem Verfasser ist, wie sich herausstellt, im letzten Grunde der, dass die gewöhnliche Ansicht auf gewissen verschwiegenen oder auch eingestandenen teleologischen Voraussetzungen beruht, die, weil sie weder direct noch indirect erweisbar sind, der Verfasser verwerfen musste. Von den vielen möglichen Gedanken unseres Geistes sind auch nicht einige von vornherein mit dem Merkmal der Wahrheit und Gültigkeit ausgestattet, sondern sie sind zunächst alle gleich an Anspruch, aber einige von ihnen erweisen sich als fest, das sind die Wirklichkeiten, und ihre Auffassung ist die Wahrheit. Die Gedanken, welche sich nicht realisiren lassen, mag man noch so sehr Vernunftwahrheiten nennen, es sind thatsächlich nichts als leere

Möglichkeiten, auf welche sich stets der Skepticismus gestürzt hat, der aber hier durch die Lehre von den leeren Möglichkeiten überwunden wird.

Dass der Begriff des Wissens zunächst zum vollen und rückhaltlosesten Idealismus führte, wird heutzutage nicht mehr überraschen. Der Verfasser hat sich nur bemüht, denselben so populär und anschaulich zu machen, dass er mit Händen gegriffen werden könne; denn er ist und bleibt Ausgangspunkt alles ordentlichen Wissens. Um so auffallender wird es vielleicht sein, dass, von diesem Idealismus und sein Resultat, dass alles, was wir kennen, unsere Vorstellungen sind, beibehaltend, der Verfasser zum krassesten Realismus übergeht, und zwar von einem idealistischen Argumente aus, nicht dem Begriff der Ursache, der nicht leistet, was er immer hier sollte, sondern von dem unvertilgbaren Triebe des menschlichen Geistes, zu einer mehreren Erklärung zunächst seiner Wahrnehmungsvorstellungen zu gelangen. Es ist mit Nachdruck daselbst hervorgehoben, dass mehr erklären nicht heisst alles erklären, wie denn der Verfasser durchweg behaupten musste, dass wir zwar thatsächlich kennen, was Vorstellen, was Sein, was Wirken ist, aber das Wie derselben uns völlig dunkel ist und bleibt. Die Eigenthümlichkeit des Realismus, zu welchem der Verfasser auf Grund jenes idealistischen Argumentes gelangt, besteht nun darin, dass er alle Sinneswahrnehmungen als Sinnesdinge ansetzt, ganz wie der gewöhnliche praktische Mensch, und aufzeigt, dass man durch jenes Argument zu diesem und nicht zu einem halben oder von vornherein modificirten Realismus kommt. Erst durch genauere Untersuchung der Wahrnehmung ergiebt sich dann eine Scheidung in das, was den Dingen gelassen, und das, was dem auffassenden Geiste zugesprochen werden muss. Aber der Dualismus von Materie und Geist bleibt, wenn auch nicht in Descartes'scher Weise, und sowohl die Kantische Ansicht von den Dingen an sich überhaupt, als auch der jetzt beliebte geisterartige Realismus werden als unhaltbar nachgewiesen. — Auf diesen Grundlagen und nach derselben Methode werden die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften und ihre thatsächlichen Beziehungen zu einander festgestellt.

Der Verfasser will hier den Ergebnissen nicht vorgreifen, nur noch darauf hindeuten, dass die grosse Lehre Kants, wonach Denken und Erkennen zweierlei ist, überall ihre Bestätigung erhält, indem das blosse Denken, die vielen Möglichkeiten unseres Geistes, zurücktreten müssen vor dem wirklichen Thatbestand, sei dieser ein innerlich oder äusserlich Gegebenes, und sei diese Wirklichkeit in den blossen Gedanken vorgebildet oder etwa nur von aussen gelernt. — Den letzten Kampf hat der Begriff des Wissens, wie ihn der Verfasser glaubt herausgestellt zu haben, bei der Lehre von Gott zu bestehen, da, wo es sich um die Einheit des Wissens handelt, die angebliche oder die thatsächliche, welche im Begriff des Wissens liegt. Diese Einheit des Wissens wird von ihm behauptet als eine formale, als die mögliche Verknüpfbarkeit der Thatsachen des Wissens zu einem Ganzen. Die wirkliche Verknüpfung, wie sie durch das ganze Buch gegeben ist, kann zwar die Bezeichnung eines Systems der Philosophie für sich in Anspruch nehmen, weist aber den mit dem Worte System jetzt gewöhnlich verbundenen Nebensinn von Einem Princip, aus dem alles abgeleitet werde, von Monismus und wie die Worte alle heissen, die jedermann leicht im Munde führen kann, zu denen aber die wirklichen Dinge nie jemand gezeigt hat, als leere, phantastische Möglichkeiten zurück, welche gegen die Wirklichkeit der Thatsachen, d. h. gegen die Wahrheit nicht aufkommen.

Göttingen, 20. Januar 1872.

Inhaltsangabe.

	Seite
1. Kapitel. Begriff der Philosophie	1—44
2. Kapitel. Der Begriff des Wissens und der sich daraus ergebende Idealismus	45—207
3. Kapitel. Letzte Durchführung des Idealismus und auf Grund dieser indirecter Beweis des Realismus, aber unter völliger Beibehaltung der idealistischen bisherigen Ergebnisse	208—268
4. Kapitel. Die Grundbegriffe und Methoden der Naturwissenschaft und der Mathematik	269—372
5. Kapitel. Grundbegriffe der Logik	373—382
6. Kapitel. Revision der obigen Begriffe über den Menschen auf Grund des gewonnenen Realismus	383—400
7. Kapitel. Grundbegriffe der Moral	401—429
8. Kapitel. Grundbegriffe der Religion	430—466
9. Kapitel. Andeutungen zur Aesthetik	467—492
10. Kapitel. Ausblicke in eine Geschichtsphilosophie . . .	493—506

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

1. Kapitel.

Begriff der Philosophie.

Philosophiren heisst im Allgemeinen sich durch Nachdenken in der Welt orientiren. Es ist dies der allgemeinste Ausdruck für das Bestreben des menschlichen Geistes, welchem man jenen Namen der Liebe zur Weisheit beigelegt hat. Ich könnte mich darauf verlassen, dass die gegebene Erklärung einen Widerhall in jeder Seele findet, welche die Worte hört; indess kann man auch die Thatsache, dass ein Streben nach solcher Orientirung in uns Menschen ist, je nachdem man Neigung hat entweder auf die Geschichte oder auf das individuelle Bewusstsein zurückzugehen, sich auf die eine oder andere Weise zur sicheren Erkenntniss bringen. Aus der Geschichte zeugen dafür alle Völker, bei denen wir etwas dem Aehnliches finden, was wir Philosophie nennen. Es sind dies meist die Culturvölker, also diejenigen, bei denen eine grössere oder geringere Herrschaft des Menschen über die Natur erreicht worden ist, und die sich eine mehr oder minder kunstreiche gesellschaftliche und staatliche Einrichtung geschaffen haben, beides in engem Zusammenhang mit einander. Aber die Culturvölker sind nicht die einzigen, bei denen sich Philosophie in jenem Sinne findet. Bei den Naturvölkern wird sie nicht vermisst. Nur muss man sich durch die Aeusserlichkeiten nicht täuschen lassen: die Form unserer Philosophie ist nicht da, aber ähnliche Resultate, nur im Rohen und blos in Umrissen, sind vorhanden. Alle jene Völker haben, selbst wenn man keine Religion bei ihnen gefunden hätte, gewisse Vorstellungen über die Dinge, mindestens soweit sie zu menschlichen Hoffnungen und Befürchtungen in Beziehung stehen, die nicht als Aeusserungen des

Instinctes aufgefasst werden können. Diese Auffassung wird verboten durch das Bizarre und sachlich Unrichtige, was sich in den Vorstellungen ausspricht, die sie sich darüber gemacht haben. Der Instinct leitet richtig, die Vorstellungen jener Völker aber sind für unsere bessere Erkenntniss voller Sonderbarkeiten und Irrthümer, also können sie nicht als Aussprüche eines Naturinstinctes angesehen werden. Als Nachklänge einer Uroffenbarung an die Menschheit, als gerettete Trümmer aus dem Paradies, sind sie auch nicht zu fassen; denn häufig klingt von allem, was man je solche Offenbarung genannt hat, nichts in ihnen durch, und das, was man findet, lässt sich nicht irgendwie einreihen in eine solche Offenbarung, wie es doch gelingen müsste, wenn man es als ein übriggebliebenes Stück eines Ganzen wollte ansehen. So tief uns daher solche Vorstellungen zu stehen scheinen, so niedrig wir sie taxiren, so steckt doch in ihnen derselbe Grundzug, welcher uns auch beherrscht und uns zwingt das zu thun, was wir sich in der Welt orientiren genannt haben. Welch eine Fülle von Nachdenken liegt im Fetischismus und Schamanismus nicht verborgen, sondern für den, welcher sehen will, klar zu Tage! In irgend einem Gegenstand, einem Stein, einem Baum sieht der Fetischanbeter etwas Höheres, was ihm schaden oder nützen kann. Er denkt also das ihm schädliche oder nützliche Geschehen nicht eintretend von selbst und ohne dass es von jemand gethan und vollbracht würde, er setzt also bei seiner rohen und wüsten Vorstellung doch eine Ursache, von der es ausgeht, er setzt diese Ursache nicht als diesen Stein, sondern als etwas Geheimnissvolles, Nichtgesehenes, Unsichtbares, was unter diesem Stein verhüllt ist. Wobei wir in unserem entwickelten Wissen anlangen, die letzten Gründe des Seins und Geschehens nicht mehr im Sichtbaren, sondern im Unsichtbaren zu finden, mag dies nun Atom oder Geist oder Gott sein, das hat er von vornherein auch, nur ist die Art, wie er diese Begriffe verwendet und im Einzelnen ansetzt, eine ganz verkehrte. Aber das können wir aus dem Gesagten ersehen, wir haben in dem Fetischdiener einen Menschen vor uns, wie wir, er ist wie unser einer, ohne dass wir darum den Unterschied in unserer Auffassung und seiner für unbedeutend zu schätzen

brauchten. Nehmen wir den andern Zug solcher Naturvölker, der uns lehrt, dass auch eine andere Aehnlichkeit mit uns bei ihnen nicht fehlt, diejenige, durch welche wir eben Culturvölker sind, wie wir durch die Art der Anwendung der vorigen Begriffe wissenschaftlich gebildete Nationen zu heissen verdienen. Alle solche Naturvölker glauben an Zauberei und üben sie, um Krankheiten zu heilen, Seuchen abzuwenden, Regen herbei zu ziehen, Wolken zu verscheuchen u. s. w. Das Streben, welches sich darin ausspricht, haben wir auch, es ist eben ausgeprägt in dem, was wir unsere Cultur nennen. Diese ist nichts anderes als die Beherrschung der Naturkräfte zum Wohl des Menschen, dasselbe, was jene auch wollen. Der Unterschied liegt in den Mitteln. Wir haben gelernt, dass wir die Natur blos in unsere Gewalt bekommen können, indem wir sie selbst gegen sich selbst benützen; wir beschwören die Naturkräfte nicht mit Worten, sondern wir suchen zu erkennen, welche von ihnen einen gewissen Effect hervorbringen, und geben uns Mühe, diese dann in unsere Gewalt zu bekommen. Was so wilde Völker thun, wenn sie zwei Hölzer reiben, um Feuer zu erzeugen, dass sie nämlich die Naturkräfte in Wirksamkeit setzen, um einen nicht vorhandenen Erfolg, der ihnen aber wünschenswerth ist, zu erzielen, das thun wir durchaus und schlechthin. Damit wir aber nicht versucht sind, jene Naturvölker mit ihrem Beschwörungsregiment über die Natur zu verachten, so brauchen wir uns blos daran zu erinnern, dass bei uns in Städten und auf dem Lande das Beschwören von Krankheiten sehr gebräuchlich ist, dass also hier in einem Falle inmitten unserer Bildung geschieht, was unsere Vorfahren in grauer Vorzeit in vielen versucht haben. Und hat nicht der religiöse Glaube es mit unter seine Wünsche und Hoffnungen aufgenommen, dass der Fromme, von Gott Begnadigte eine Herrschaft über die Natur blos durch den Geist und das aus ihm quellende Wort einst erlangen möge? Die vom Glauben ersehnte Verklärung der Natur am Ende der Tage wird von vielen nicht anders gedacht denn als eine solche Folgsamkeit der Naturkräfte gegen das reine Gemüth, eine Dienstbarkeit derselben ohne die Umwege, auf denen wir heutzutage nur mühsam zum Ziele ge-

langen und nur zu einem kleinen Theil. Was also bei uns und bei den Naturvölkern dasselbe ist, ist der Wunsch die Natur zu beherrschen, gleichsam das dunkle Gefühl, dass dem so sein müsse, dass wir es könnten und dürften. Der Unterschied ist wieder dabei unendlich. Wir haben die Mittel gefunden, durch die jenes gelingt, die Naturvölker sind im Ganzen und Grossen bei der verkehrten Versuchsweise stehen geblieben. Gleichsam im Vorbeigehen mag noch erwähnt werden, dass auch das dritte grosse Gebiet eigenthümlicher menschlicher Thätigkeit neben den zwei anderen, welche bei uns zur Wissenschaft und Cultur geführt haben, sich bei den Naturvölkern aufzeigen lässt; ich meine die Kunst. Sie stellt sich dort ein, wo sie bei uns auch anfängt sich einzustellen, wenn nämlich der Mensch der nächsten Noth des Lebens Herr geworden ist. Sobald der Mensch mehr hat, als er braucht, und sich Musse gönnen darf, verfällt er unwillkürlich auf die Sucht sich nicht damit zu begnügen, wie er die Dinge vorfindet, er lässt sie nicht in dem Zustand, in welchem er sie von der Natur erhält, selbst wenn sie in demselben ganz gut seinem Wohle dienen, sondern er will sie verschönern nach seinen Begriffen. Gewöhnlich fängt er mit sich selbst an, er tätowirt sich etwa, um sich schöner zu machen, als er sich von Natur vorkommt. Dieser Trieb an sich und den Dingen zu ändern, damit sie uns besser gefallen, als sie das von Haus aus thun, kann wiederum sehr irre gehen, aber als wesentlich einheitlicher Grundzug menschlicher Natur ist er unter allen Himmelsstrichen da. Doch ich vergesse beinah, wozu diese ganze Auseinandersetzung gemacht wurde; sie sollte dazu dienen, uns nahe zu bringen, dass der Mensch zu allen Zeiten und an allen Orten sich in der Welt zu orientiren gesucht hat, indem er gewisse Gedanken über die Welt und unsern Zusammenhang mit derselben sich gebildet hat, als müsste das nur so sein. Ursache, Kraft, die wir nicht sehen, von denen die Dinge gegenseitig abhängen, von denen wir zu hoffen und zu fürchten haben, das sind nicht Sachen, die man sieht, hört, schmeckt, riecht, sondern die man sich zu dem, was man sieht, hört, schmeckt, riecht, hinzudenkt. Das ist das Erste. Zweitens zeigen die Beschwörungen den Gedanken an eine

Beherrschung der Natur durch den Menschen; und wenn wir die Sucht zur Verschönerung der umgebenden Dinge und der eigenen Person mit hereinziehen, so verkündigt sich darin die Meinung, als müsste alles, was ist, vom Menschen gleichsam noch einmal zurechtgemacht werden, um ganz ordentlich und nett zu sein. Hat sich in diesen Vorstellungen der Mensch nicht orientirt über die Welt? er schaut in ihr Mächte, von denen Wirkungen ausgehen, er möchte die ihm förderlichen und schädlichen Dinge beherrschen mit Hülfe jener Kräfte und er will, nicht zufrieden mit den Dingen, wie sie sind, ihnen von sich aus ein neues Gepräge geben. Dass aber diese Art sich in der Welt zu orientiren nicht ohne Nachdenken gemacht worden ist, das beweist, wie gesagt, ihre verkehrte Ausführung. Die Stimme der Natur als analog dem thierischen Instinct gedacht, die Offenbarung Gottes, diese im Sinne einer Mittheilung von Erkenntnisssätzen gefasst, würden einen besseren, einen fehlerlosen Vorstellungskreis ergeben haben. Also philosophirt haben bis jetzt alle Völker, welche wir kennen gelernt haben, mögen sie heissen, wie sie wollen, und mögen wir sie hoch oder niedrig tituliren: sie haben sich in wesentlich gleicher Weise über die Welt durch Nachdenken orientirt. Um allen Streit zu vermeiden, hebe ich hervor, dass es mir hier gar nicht darauf ankommt, das Wort alle Völker zu pressen. Ich fasse es in dem weitschichtigen Sinne, wie wir es gewöhnlich gebrauchen. Ich habe gar nichts dagegen, wenn man mir einwendete, glaubwürdige Reisende hätten Völker ohne alle Religion gefunden. Ich würde zwar abwarten, ob andere Reisende, welche es besser verstehen zu beobachten, nicht andere Wahrnehmungen machen würden; denn es giebt viele, die, wenn sie nicht Kirche, Priester und den unsrigen ähnliche Gebräuche sehen, gleich entweder klagend oder triumphirend ausrufen: hier ist ein Volk ohne Gott. Allein im Obigen ist nicht von Religion als solcher die Rede gewesen, der Fetischismus wurde nur der leichteren Anschaulichkeit wegen benutzt, es genügt vollkommen, dass sich ein Volk nur irgend welche Vorstellung von irgend einer Kraft gemacht habe, welche wirkt, und nicht als solche gesehen wird, oder deren angenommene Wirksamkeit mindestens zu dem,

was an ihr sichtbar ist, in keinem Verhältniss steht; ich will sagen, wenn z. B. von einem Kieselstein gesagt wird, er habe die Kraft, ohne sich von der Stelle zu bewegen, einen Menschen in der Entfernung von 200 Stunden umzubringen, und dem Aehnliches. In diesem Sinne wird sich das oben Gesagte bei allen Völkern nachweisen lassen; wollte jemand auch so noch Schwierigkeiten machen, gut, so kommt es uns auch so nicht auf das Wort alle an, genug, dass er es von den meisten nicht läugnen kann, sondern sogar dann noch mehr zugeben muss, als wir verlangen. Uns kommt es nur darauf an festzustellen, dass nicht blos die Culturvölker philosophirt haben in dem Sinne, dass sie sich über die Welt durch Nachdenken zu orientiren suchten, sondern dass die sogenannten Naturvölker dies in ihrer Weise auch gethan haben. Blos dies sollte bewährt werden, dass Philosophie in jenem Verstande ein sehr allgemeines Eigenthum immer und überall gewesen ist. Weiteres soll daraus nicht gefolgert, es soll nicht einmal Gewicht darauf gelegt werden, dass die allgemeinen Grundzüge dieser Orientirung überall so auffallende Aehnlichkeiten zeigen. Es wäre uns gerade so recht, wenn dies sich nicht gezeigt hätte, wenn ganz verschiedene Umrisse der Gedankenbildung sichtbar geworden wären. Wir wollten blos nachsehen, ob Philosophie etwas Apartes, ein nur Wenigen verliehener Vorzug sei, oder ob sich etwa, wie die menschliche Gestalt, Essen, Trinken, Verlieben bei allen Völkern gleich ist, in ähnlicher Weise sich Philosophie nicht als ein Privileg, soudern als ein sehr verbreiteter Grundzug vorfinde.

Soviel von dem Beweis, dass Philosophie menschlich ist, aus der Geschichte. Es giebt noch einen andern Weg sich davon zu überzeugen, über den ich mich kurz fassen will. Dieser andere Weg ist, sich auf seine eigene Erinnerung zu besinnen oder entsprechende sehr alltägliche Beobachtungen an Anderen zurückzurufen. Es ist bekannt, dass Kinder mit 5, 6 Jahren erstaunliche Philosophen sind, was die Anforderungen an Andere betrifft. Sie thun Fragen über Himmel und Erde, die kein Plato und Aristoteles, kein Newton oder Kant zu beantworten vermöchte. Weiter ist es bekannt, dass, was einen Theil der Philosophie, die Moral,

betrifft, die Schulknaben von 10 Jahren an und früher meisterhafte Beurtheiler ihrer Lehrer und Eltern in Bezug auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Ausübung ihres Eltern- und Lehrerberufs sind. Der gemeine Mann, d. h. der nicht weiter gebildete Mensch behält diese Gabe der sittlichen Beurtheilung, falls er nämlich in keiner Weise persönlich bei einer erlebten oder gehörten Sache betheiligt ist, sein Leben lang bei, eine Wahrnehmung, die Kant so überraschte, dass er darauf eine Ansicht baute, es könne ein grosser Umschwung in der praktischen Sittlichkeit, ein allgemeiner Aufschwung der ausübenden Moral durch Benutzung derselben erreicht werden: man dürfe, meinte er, nur diese Anlage zu moralisiren, d. h. ein moralisches Urtheil über jede That abzugeben, gehörig ausbilden, so werde der Mensch auch nicht umhin können, sein eigenes Thun stets derselben moralischen Beurtheilung zu unterziehen, woraus nichts anderes als eine Neigung folgen könne, stets moralisch so zu handeln, dass wir vor unserer Selbstbeurtheilung Stand halten. In dieser Erwartung hat sich der Weise von Königsberg freilich betrogen, aber die Wahrnehmung selbst, auf der seine kühne Hoffnung fusste, kann man alltäglich machen. Was den oben erwähnten Wissenstrieb der 5- bis 6jährigen Kinder, Knaben und Mädchen betrifft, so wird er durch die Schulzeit unterbrochen oder vielmehr er wird vorläufig beschwichtigt durch das Viele, was da gelernt und getrieben werden muss und was auch allerlei Orientirungsansichten über die Welt enthält. Nach dieser Zeit, in den Jünglings- und Mädchenjahren, bricht er wieder mit grösserer Selbständigkeit hervor, bei den Mädchen äussert er sich mehr in gefühlsmässiger Weise dadurch, dass sie sich allerlei Gründe für das suchen, was ihnen im Religionsunterricht gelehrt worden ist, dass sie sich z. B. dem Gefühlseindruck hingeben, es könne doch nicht die Welt so von selbst da sein, und dann, diesem Eindruck folgend, ein allgemeines günstiges Vorurtheil für Religion und Kirche fassen. Bei den Jünglingen dauert der philosophische Trieb länger; die Franzosen rechnen ihn bis zum 30. Jahre. Es ist durchaus nicht gesagt, dass jener Trieb sich gerade als Beschäftigung mit der Philosophie äussere, aber das

Nachdenken, um sich in der Welt zu orientiren, ist da, und man hat oft seltsame Gelegenheiten es da zu finden, wo man es gar nicht ahnte. Dies Nachdenken wird meist ganz einsam und in der Stille geführt, nur zuweilen verräth es sich durch zufällige Aeusserungen oder in der Art der Lectüre; manchmal auch in sehr merkwürdiger Weise, etwa so, dass jemand, der sich in der Art der Philosophen mit der Philosophie abgiebt, von einem Bekannten, der von nichts so weit als vom Grübeln entfernt schien, plötzlich abgeholt wird, um bei einem Glase Bier befriedigende Aufschlüsse über die Unsterblichkeit der Seele zu ertheilen. Diese Art philosophischen Nachdenkens — so können wir kurz sagen statt des ausführlicheren Ausdrucks: sich durch Nachdenken über die Welt orientiren — ist, wie angedeutet, gewöhnlich unmethodisch, man kann wohl sagen, innerhalb unserer Cultur jenem undisciplinirten Denken des Fetischismus ähnlich, nicht zwar in den Resultaten, wohl aber in der freien, ungebundenen, regellosen Manier. Seine Hauptgegenstände sind begreiflicherweise die Fragen über Gott und Unsterblichkeit. Man kann dabei den seltsamsten Widersprüchen unter verschiedenen Menschen begegnen. Dem Einen macht die Zweckmässigkeit in der Welt einen überwältigenden Eindruck, dem Andern erscheint sie als ein sehr begreiflicher, blos scheinbarer Nebeneffect der blossen Causalursachen. Der Eine neigt sich der Ansicht zu, dass in allen Geistern blos ein und derselbe Geist sei, weil er nicht weiss, wo er mit den unzähligen individuellen Geistern hin sollte; er fürchtet, es möchte bei individueller Unsterblichkeit kein Raum im Weltall für die immer nachdrängenden neu erzeugten Geisterschaaren sein, deshalb greift er zu der Ansicht, dass immer derselbe Geist von Neuem die Generationen der Menschheit beseele. Einem Andern scheint das nicht so. Sein Grund ist originell, aber für den Ersten imponirend; er nennt irgend einen Menschen von gemeiner Gesinnung, den beide gekannt haben, und fragt, was man davon habe, nach dem Tode mit dessen Seele zusammen zu fliessen. Diese Mittheilungen können wunderlich erscheinen, indess, wer viel mit Menschen Gedankenaustausch getrieben hat in einfacher, kunstloser Weise, wird durch verwandte Erlebnisse

und Erfahrungen überzeugt sein, dass sie nicht erfunden sind. Es wird eben in der Stille viel mehr philosophirt, als die Philosophen von Fach sich träumen lassen, und dies wild wachsende Philosophiren ist nichts anderes als ein sich durch Nachdenken in der Welt orientiren wollen. Wo dies nicht recht gelingt, tritt sehr gewöhnlich in der Jugend die Weltschmerzperiode ein. Der Mensch weiss sich die Welt und sich selbst nicht in einer Weise zu deuten, dass er sich zurecht fände, es erscheint ihm alles fremd, unverständlich, unvernünftig, widerspruchsvoll; im hohen Sinne des Wortes ist dieser Weltschmerz das Faustische Element des Menschen, nur dass die weitere Entwickelung von da aus nicht immer wie im Goetheschen Faust zu verlaufen braucht. Warum aber soll mit dem 30. Jahre nach den Franzosen das philosophische Nachdenken aufhören? Eigentlich hört es nicht auf, es wird nur zurückgedrängt durch die Praxis, deren mancherlei Ansprüchen, grösseren und kleineren, der Mensch in diesen Jahren meist sich nicht mehr zu entziehen vermag. Gewöhnlich erwacht mit dem 25. Jahre schon der Trieb praktisch zu werden, d. h. nicht mehr überwiegend im Nachdenken zu leben, sondern irgendwie in der äusseren Welt handelnd und gestaltend sich mit zu tummeln. Zu diesem praktischen Trieb muss auch gerechnet werden, dass z. B. die im engeren Sinne des Wortes Philosophirenden anfangen ein Facit aus ihrem Denken zu ziehen, sich gewisse Aufgaben zu setzen, denen sie ihr Leben und sein vorwiegendes Nachdenken weihen. Die Denkweise, die man sich nun bis dahin in der Stille erworben hat, nimmt man in das praktische Leben mit; hier hat sie sich in concreten Anwendungen zu bewähren, zwar nicht so, dass man sie stets in lebhafter Weise dabei hätte, gewöhnlich herrscht sogar die in der Gesellschaft, zu der man zählt, gerade recipirte Denkweise über die individuelle vor. Auch die Berufsgeschäfte werden getrieben nach der angeeigneten und noch selbstvervollkommneten Manier, aber das füllt keinen Menschen ganz aus, und was bleibt nicht für Gelegenheit gerade bei der Berufsübung Stoff zum Nachdenken zu sammeln und ihn, manchmal uns selbst unbemerkt, zu verarbeiten; wie oft wundern wir uns, dass wir uns, ohne es zu wollen, auf dem und

dem Gedanken immer wieder ertappen, wie wir uns ausdrücken. Dieses freie, gleichsam in Mussestunden und Musseaugenblicken getriebene Nachdenken hat seinen Ertrag; dieser zeigt sich in der ganzen Welt- und Lebensansicht, welche der im Leben gewürfelte Mensch hat, oder der er sich hingiebt. Dass in dieser Beziehung jeder meist seine eigene Weltansicht hat, ist nicht zu läugnen, sie tritt nur sehr selten zu Tage. Meist betrachten sie die Menschen als einen werthen, lieben, ihnen persönlich theuren Besitz, den sie nicht gern zeigen, als fürchteten sie, er könne ihnen von Anderen entrissen werden, nicht mit Gewalt der Hände, aber durch die Kraft der dawider gerichteten Zweifel, häufig auch durch die Macht des Lächerlichen, die zwar eine fest gewachsene Ansicht nicht entwurzelt, aber doch in den Augen dessen, der sie hat, gleichsam entweiht. Diese wild gewachsenen philosophischen Ansichten sind nicht blos Lebensansichten, sie beziehen sich keineswegs blos auf das menschliche Thun und Lassen, auf die Gerechtigkeit der Weltgeschicke oder die sittliche Gleichgültigkeit derselben, sie sind mit einem Worte nicht blos praktisch, sondern oft ganz eigentlich theoretisch; wie die Welt gemacht sei und sich erhalte, oder wie sie in ihrem eigentlichen Wesen sei, davon handeln sie nicht weniger als von Klugheits- und Weisheitsregeln des Lebens. Bei uns merkt man selten etwas von diesen Ansichten in Folge der allgemeinen Verbreitung methodisch-wissenschaftlichen Denkens. Diesem gegenüber getraut sich die selbsterzeugte Philosophie nicht laut zu werden. Wenn wir aber einmal dahin kommen, wie bei den Griechen und Römern der späteren Jahrhunderte oder wie in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, grosse Freiheit des philosophischen Denkens praktisch zu haben; wenn unsere wissenschaftliche Philosophie einmal, und es steht sehr nahe an diesem Punkte, so discreditirt ist, dass man denkt, die kann doch nichts und man braucht sich vor ihr nicht zu verkriechen, — dann wird sich eine Fülle solchen philosophischen Nachdenkens, das durch keinen Zwang der Schule gegangen ist, gleichsam über uns entladen, wir werden staunen, woher das alles auf einmal kommt, und uns nach und nach allgemein davon überzeugen, dass es immer dagewesen ist, nur ge-

hemmt und genirt, wie das Heidenthum am Ausgang der alten Welt, im Mittelalter und auch in der Neuzeit immer da war, aber das Feuer der kirchlichen und wissenschaftlichen Censur scheuend und darum in der stillen Verborgenheit des Herzens und Kopfes. In dieser Privatphilosophie der Menschen sind alle erdenklichen Ansichten kunderbunt vertreten, die wunderlichsten und die tiefsinnigsten; es fällt nicht schwer fast zu jeder, die uns begegnet, das Analogon aus der Geschichte der Philosophie aufzuzeigen.

Soviel mag hinreichen, um die allgemeine Verbreitung der Philosophie zu bezeugen, wenn man damit meint das Bestreben der Menschen, sich durch Nachdenken in der Welt und über dieselbe zu orientiren. Wie wir alle, wenn uns etwas erzählt wird blos seinen allgemeinen Zügen nach, sehr geneigt sind das fehlende Detail in der oder jener Weise zu ergänzen, uns die Sache, wie wir sagen, so oder so zurecht zu legen, so macht es auch jeder Mensch mit der Welt in seiner Weise. Dies ist der Begriff der Philosophie im Allgemeinen, er zeigt die Allgemeinheit des philosophischen Bestrebens, er ist der lebendige Anknüpfungspunkt für einen andern Begriff der Philosophie, zu dem wir jetzt übergehen. Denn es ist ersichtlich, dass die Philosophie in diesem weiteren Sinne nicht diejenige ist, die wir meinen, wenn wir im prägnanten Wortverstand, im emphatischen Tone von Philosophie sprechen. Wir haben alle einmal von ihr reden gehört als der Königin aller Wissenschaften, und unsere Erwartung von ihr ist nicht auf etwas Schüchternes und Bescheidenes gerichtet, das sich kaum herausgetraut, sondern wir sind gewärtig in ihr die Wahrheit selbst zu schauen und zwar nicht so, dass diese geduldig harrt, bis es uns gefällig ist sie zu verehren und als Herrscherin unserer Gedanken anzuerkennen, sondern wir verlangen, dass sie uns zwinge durch unwiderstehliche Beweise ihr zu huldigen und dass sie uns in das Reich einführe, wo wir nicht glauben, meinen, wähnen, hoffen, sondern schauen von Angesicht zu Angesicht den geheimen Ursprung der Welt, das Triebwerk, das sie im Gang erhält, und den Zusammenhang aller Dinge in ihr, so dass unsere Begierde, orientirt zu sein, Aufklärung zu erhalten über Gott, Welt, uns selbst, völlig

gestillt ist, und versprechen uns von dieser Aufklärung Wunder an Beruhigung, Zuversicht und geistiger Erhebung. Wodurch unterscheidet sich nun diese Philosophie, wie wir sie eben geschildert haben, von jener verbreiteten Philosophie, die wir vorhin schilderten? Blos durch ein eingeschaltetes Wörtchen. Die Erklärung von dieser lautete: sich durch Nachdenken über die Welt orientiren; die Erklärung von jener ist: sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die Welt orientiren. Dies einzige Wort bringt den gewaltig grossen Unterschied zwischen beiden Arten zu philosophiren hervor, d. h. wohl zu merken, es sind diese zwei Arten nicht so zu verstehen, als ob die eine von der andern total verschieden wäre, ihr Unterschied ist blos der, dass die zweite, die wissenschaftliche Philosophie, eine höhere Ausbildung von dem ist, was die erstere gleichfalls ist und will. Es ist ungefähr der Unterschied zwischen ihnen, der zwischen Natur- und Culturvölkern ist, nur dass man nicht sagen kann, die eine Philosophie ist blos bei den Naturvölkern, die andere bei den Culturvölkern, sondern die allgemeine Art findet sich bei beiden, die besondere nur bei den schon zur Cultur fortgeschrittenen, aber nicht allgemein bei allen Einzelnen, die ihnen angehören, sondern sie kann sich bei diesen finden, während sie sich bei den Naturvölkern nicht auszubilden vermag. Was macht aber, dass das wissenschaftliche Nachdenken vor dem blossen Nachdenken so viel voraus hat? Ueberlegen wir zuerst, was Nachdenken selbst ist und heisst. Nachdenken unterscheidet sich sofort von dem blossen Wahrnehmen: Wahrnehmen heisst einen Eindruck empfangen, mag er von innen oder von aussen zu stammen scheinen, d. h. den Gedanken eines äusseren Gegenstandes oder eines Seelenzustandes des Wahrnehmenden überwiegend mit sich führen. Ich nehme wahr, dass die Sonne scheint, dass der Bach nach der und der Richtung fliesst, dass dieses Haus grösser ist als jenes. Das sind äussere Wahrnehmungen, wie sie sich jedem Menschen bei gesunden Sinnen und sonst normalem Befinden ganz von selber aufdrängen, er mag sonst geistig beschaffen sein, wie er will, mag ihn die Wahrnehmung kalt lassen oder irgendwie erregen, mag er davon Anlass nehmen zu weiteren, nicht in der

Wahrnehmung als unmittelbarer schon mitliegenden Gedanken, oder mag er sein Leben lang damit zufrieden sein, dass das Wasser thalabwärts und nicht bergaufwärts läuft, ohne sich irgend einen Gedanken über diese und andere Erscheinungen zu machen. Diese Wahrnehmungen, das dürfen wir vorläufig annehmen, bis wir genauer darauf zurückkommen, sind im Grossen und Ganzen die nämlichen. Wie es mit diesen äusseren Wahrnehmungen beschaffen ist, so auch mit den inneren. Wir freuen uns und betrüben uns, wir begehren und verabscheuen, ein jeder weiss, was das heisst, insofern nichts weiter damit gemeint ist, als dass ihm dabei so und so zu Muthe ist. Ja, in diese inneren Wahrnehmungen setzen die Menschen meist den eigentlichen Werth auch jener äusseren; nur soweit diese auf Lust und Unlust, Hoffen und Fürchten des menschlichen Herzens Bezug haben, scheinen sie ihnen von Werth und Bedeutung. Der Virgilische Vers: hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, schildert nach den Stoikern in unübertrefflicher Kürze das Sein des Menschen auf dieser Stufe; Lust und Leid, Begehren und Meiden ist es, was sein Herz erfüllt. Es ist dem Menschen nicht gegeben, auf dieser Stufe zu bleiben; sie bildet zwar fortwährend den Naturgrund unseres Lebens, auch unseres geistigen, so dass Spinoza sagen konnte und Hobbes: mit der letzten Begierde stirbt der Mensch, aber eben so gewiss ist es, dass von den Wahrnehmungen und in ihnen der Mensch zum Nachdenken gedrängt wird. Auch der blos praktische Mensch kann nicht umhin, unter den mancherlei Dingen, die ihn umgeben, eine Auswahl zu treffen, welche ihm die angenehmsten und wünschenswerthesten sind, und nicht blos unter diesen äusseren Dingen, sondern auch unter den verschiedenen Weisen zu sein, sich zu bewegen, zu thun, welche sich ihm darstellen. Der eine hält das stille Leben für das höchste, der andere das unruhige; selbst wenn einer in einem Volke geboren ist, welches sich für eine besondere Art des Lebens entschieden hat, ich will sagen für Ackerbau oder Viehzucht, so giebt es auch da noch verschiedene Seiten innerhalb des Nämlichen, und es kann nicht fehlen, dass der Mensch die Seite, welche er sich davon erwählt, vergleicht mit den andern, und so Betrachtungen

anstellt, welche auf den Werth von dem und dem für das Ganze Bezug haben, etwa dass es höher sei als anderes oder nicht geringer sei als anderes, oder dass auch für dieses Leute da sein müssten. So wird eine, freilich noch sehr elementare, praktische Philosophie dargestellt, eine praktische Philosophie, wie sie sehr viel in den Sprichwörtern und Volkserzählungen, d. h. den wirklich in und aus dem Volke entstandenen, nicht blos ihm angedichteten, enthalten ist. Ich meine das ganz ernstlich und im hohen Sinne. Wenn ein Bauernbursche oder ein Bauernmädchen nach der Confirmation in die Stadt geht, um in einen Dienst zu treten, selbst wenn er zu Hause bleiben und dort Verwendung finden könnte, so folgt er ebenso gut einer Idee, einem auf die letzten und höchsten Ziele gerichteten Gedanken, als der Gebildete bei ähnlichem Thun, nämlich der Idee, dass der Mensch unter fremden Leuten lernen müsse, selbständig zu sein, sich fremde Verhältnisse ansehen müsse, um vielseitig zu werden. Selbständigkeit und Vielseitigkeit, natürlich so weit es die Verhältnisse erlauben oder mit sich bringen, sind die Gedanken, welche ihn in die Fremde führen. Er drückt das vielleicht nicht so aus, er sagt etwa: wer wird denn immer zu Hause hocken, man muss sich tummeln, Welt und Menschen gesehen haben etc., aber es schwebte ihm jenes Ziel vor und ist auch das praktische Resultat seines Thuns. Dieses mag genügen, um zu zeigen, dass in jenem elementaren Nachdenken über Thun und Lassen der Sache nach das Höchste enthalten sein kann, wenn auch eingehüllt in Worte, welche die Idee nicht rein und scharf aussprechen. Mit dem Nachdenken, so weit es sich nicht auf Wohl und Wehe, Angenehmes und Unangenehmes bezieht, hat es eine ähnliche Bewandtniss. Zu diesem elementaren Nachdenken mehr theoretischer Art gehört schon alles, was oben gewissermassen als natürliche Philosophie aller Völker und Zeiten hingestellt worden ist; alle Religion und aller Aberglaube ist etwas über das unmittelbar sinnlich Wahrgenommene Hinausgreifende, welches unsichtbare Kräfte hinter den sinnlichen Erscheinungen annimmt. Zunächst ist dies Nachdenken noch mit dem menschlichen Hoffen und Fürchten eng verschmolzen; alle Religion ist mehr

von praktischem als von blos theoretischem Interesse beherrscht; sie will das zeitliche oder ewige Glück ihrer Bekenner sicherstellen. Bis hierher ist aber das Nachdenken noch sehr ungenügend; es hat zwar etwas Erstaunliches, wenn man seine grossen Grundzüge betrachtet, diese stehen so im Missverhältniss mit der unmittelbaren Wahrnehmung, dass man die Religion z. B., in welcher es sich am augenscheinlichsten zeigt, von jeher geneigt war entweder für die Ausgeburt verrückter Menschen oder für die Offenbarung Gottes selbst zu halten; aus dem gewöhnlichen Menschen sollte sie nicht stammen, eben weil diese Vorstellung von einer Macht hinter den unmittelbar sinnlichen Dingen, von einer übergreifenden, durch Raum und Zeit nicht gehemmten Wirksamkeit derselben ein ungeheurer Sprung ist, wenn man von der Welt der Wahrnehmungen ausgeht, in welcher das Gemüth zunächst befangen scheint. Allein die Verwunderung schwindet, sobald man sich überzeugt hat, dass dieselben Ideen auch die gebildetsten Zeiten beherrschen, dem wissenschaftlichen Nachdenken unverloren geblieben sind, nur die Art, wie sie gefasst werden, sehr gewechselt haben. Wir sind mit diesen Erörterungen aber immer noch nicht vorgedrungen zu einer Antwort darauf, was denn das wissenschaftliche Nachdenken von dem blos natürlichen unterscheide und vor diesem auszeichne. Wir suchen nunmehr eine vorläufige Antwort darauf zu gewinnen. Zunächst ist daran zu erinnern, dass wir nicht blos augenblickliche Wahrnehmung haben, sondern auch Erinnerung an die Wahrnehmung, äussere und innere, die wir gehabt haben; diese Erinnerungen thun uns zur Wissenschaft noch mehr Dienste als die Wahrnehmungen selbst, wiewohl man diese mit Recht als die Grundlagen der Erinnerung und der in ihr enthaltenen Vorstellungen hochhält. Das Nächste nun, was geschehen muss, damit Wissenschaft herauskomme, ist dies, dass man die Wahrnehmungen und Wahrnehmungsvorstellungen (so nennen wir die Erinnerungen an die gehabten Wahrnehmungen, wenn sie sich uns mit einiger Lebhaftigkeit vor der Seele erneuern), dass man diese nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Verwandtschaft und Fremdheit theils zusammen- theils auseinanderstellt. Dabei

werden wir von unserer natürlichen Geisteseinrichtung sehr unterstützt; denn es ist eine ganz allgemeine Eigenschaft unseres Geistes, verwandte Wahrnehmungen zusammen zu ordnen und fremdartige zu trennen. Ich schildere hier, das darf man nicht vergessen, blos ein thatsächliches Statthaben, eine Erklärung oder philosophische Rechtfertigung dieses Verfahrens ist hier noch nicht beabsichtigt. Ehe eine solche Ordnung des Zusammengehörigen vorgenommen ist, ist nach dem Zeugniss der Erfahrung an keine Wissenschaft zu denken. Ein kriegerisches Volk hat in sich, in seinen soldatischen Theilen, alle Elemente zu einer Kriegskunst als Theorie der Kriegsführung; wenn jeder seine Beobachtungen und Erfahrungen im Kriege, so vereinzelt sie sein mögen, mittheilte und alle gesammelt und dann das auf einen Punkt, z. B. die Belagerung von Städten, Bezügliche zusammengestellt und auch diese letztere Zusammenstellung nach Aehnlichkeiten und Unterschieden gegliedert würde, ob z. B. eine stark oder schwach befestigte Stadt gemeint ist, so würde mit einer solchen Vereinigung des Zusammengehörigen noch lange nicht die höchste Wissenschaft, wohl aber der eigentliche Anfang einer solchen über die Kriegsführung gemacht worden sein. Dass dies der Gang in der Entwicklung der Wissenschaften war, mag man an dem Beispiel der Geographie sehen; diese ist bis auf Karl Ritter eine solche Zusammenstellung von Mittheilungen über Bodenbeschaffenheit, Flüsse, Berge, Dörfer und Städte eines Landes nach den dort üblichen Abtheilungen gewesen; durch ihn ist ihr dann die noch höhere Aufgabe geworden, die Wechselwirkungen zwischen dem so beschaffenen Boden und dem darauf lebenden Volke überall mit zur Darstellung zu bringen. Die Zusammenstellungen über die Beobachtungen am gestirnten Himmel sind so der Anfang der Astronomie als Wissenschaft gewesen; aus den Bemerkungen, die man bis zu seiner Zeit über die Seele gemacht hatte, und aus seinen eigenen Beobachtungen und Gedanken über dieselbe hat Aristoteles zuerst eine Psychologie als Wissenschaft geschrieben. Dass der Zusammenhang der einzelnen Sätze der so entstehenden Wissenschaft kein blos äusserlicher ist, dass man dabei auf die Kräfte oder Mächte zurückzugehen suchte, welche

sich in den einzelnen herausgesonderten Gebieten zeigen, versteht sich nach dem Früheren von selbst; denn dieser Gedanke, dass es Thätiges, Hervorbringendes, Wirkendes in der Welt gebe, ist ein mit dem Nachdenken in seiner elementarsten Weise sofort vorhandener. Wir, die wir mitten in dem entwickeltsten wissenschaftlichen Nachdenken stehen, können uns gar nicht oft genug darauf besinnen, aus wie unscheinbaren Anfängen dieselben entstanden sind. Die Grammatik ist bei den Griechen entstanden, als die Sophisten einige Redetheile, wie Aussage, Wunsch, Befehl, unterschieden; daraus hat man später die Redetheile entwickelt, die Formen der Verba und Nomina beachtet, unterschieden und klassificirt. Warum aber diese Formen im Griechischen gerade so und nicht anders sind, und woher gerade die und die Klassen sich gebildet haben, das hat man sich erst zu beantworten vermocht, als man aufmerksam geworden war auf die ursprüngliche Aehnlichkeit vieler europäischer Sprachen unter einander und mit dem Altindischen. Da war die Antwort bald gegeben, die europäischen Völker sind Nachkommen desselben Volkes, von welchem die heutigen Inder abstammen, und nicht nur die Sprache, auch die sonstigen geschichtlichen Zustände sprechen für diesen Zusammenhang. Mit anderen grammatischen Fragen ist man, trotzdem man das ganze Gebiet der Beobachtungen inne hat, noch nicht ins Reine gekommen, z. B. damit, was der Optativ im Griechischen dem Sinne nach letztlich oder ursprünglich ausdrücke, ob er einen Wunsch, also die subjective Hoffnung des Redenden bezeichne, oder ob er die Aussage als von einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung und zwar einer subjectiven, d. h. einer nach der Ansicht des Redenden bestehenden abhängen lasse. Wir können nach dem Ausgeführten sagen: Wissenschaften entstehen durch Zusammenordnung des Gleichartigen in Wahrnehmungen und Vorstellungen, durch Gliederung desselben nach den in ihm selbst wieder hervortretenden Unterschieden und Aehnlichkeiten, und durch Heraussuchen der ursachlichen Verknüpfung, welche etwa diesen besonderen Kreis des Zusammengehörigen beherrscht.

Wenden wir uns jetzt zu unserer zweiten Erklärung von

Philosophie zurück; sie lautete: Philosophie heisst, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die Welt orientiren. Wie weit sind wir jetzt gelangt? Haben wir bereits die Philosophie in diesem Sinne gefunden oder sind wir ihr mindestens näher gekommen? Sehen wir genau zu, damit wir uns nicht mit zu früher Zuversicht täuschen. Wissenschaftliches Nachdenken haben wir, es liegt uns in den einzelnen Wissenschaften vor. Aber diese einzelnen Wissenschaften beschäftigen sich jede nur mit Einem Gegenstand, mit einem Stück der Welt, welches zwar mannichfaltig in das Ganze derselben kann verflochten sein, aber zum Zweck der besonderen Wissenschaft möglichst isolirt betrachtet und behandelt wird. Der Geometer beschäftigt sich mit den Raumgebilden, der Arithmetiker mit der Zahl, der Physiker mit den Zustandsänderungen der Körper, der Chemiker mit den Stoffänderungen u. s. w.; alle behandeln einen Theil der Welt, nicht so, dass diese Theile räumlich geschiedene Partieen sind, in Wirklichkeit ist alles in einander, die Wissenschaft hält es zum Zweck der übersichtlichen und geordneten Behandlungen aus einander. Sie wendet vielleicht ein Stück der Wissenschaft auf das andere an, wie die mathematische Naturerklärung Mathematik auf Physik anwendet und so eine höhere Erklärung, eine Theorie der physikalischen Erscheinungen giebt, aber selbst dann ist dies wieder etwas Besonderes, nicht beide Wissenschaften zusammen, sondern eine neue und anders geartete als die blosse Mathematik und die blosse Physik, welche durch jene nicht überflüssig werden, sondern neben ihr in alter, sich immer wieder bewährender Selbständigkeit einhergehen. Also in den einzelnen Wissenschaften haben wir zwar wissenschaftliches Nachdenken, insofern stimmen sie mit der Philosophie, aber wir haben in ihnen blos Orientirungen über einzelne Theile der Welt, nicht über diese als Ganzes. Die einzelnen Wissenschaften sind also nicht die Philosophie. Die Sache, so angesehen, fordert unwillkürlich zu dem weiteren Gedanken auf, dass, wenn die einzelnen Wissenschaften als diese nicht die Philosophie sind, man blos alle zusammenzunehmen brauche, dann habe man sie. Jede Wissenschaft für sich stellt ein Stück Weltorientirung dar, alle zusammen also die

ganze Orientirung; jede Wissenschaft ist entstanden durch kunstgemässes Nachdenken, nicht durch das blos natürliche, sich von selbst mit der Wahrnehmung einstellende, also philosophirt der, welcher alle Wissenschaft inne hat oder studirt; denn eben darin orientirt er sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die Welt, welches ja unsere Beschreibung von Philosophie ist. Diesem Schluss scheinen wir nicht entgehen zu können. Er hat das Ansehen, als brauchten wir ihn gar nicht zu machen, als mache er sich aus dem Entwickelten von selbst. Er stimmt übrigens auch mit einer sehr verbreiteten Ansicht, wonach die Philosophie die allgemeine, die universelle Wissenschaft ist; was man dann so versteht, als ob die allgemeinsten höchsten Sätze aller Wissenschaften zusammengenommen eben die Philosophie seien.

Diese Ansicht ist, wie gesagt, sehr verbreitet und hat auf den ersten Blick viel für sich. Wenn die Philosophie überhaupt etwas für sich ist, so scheint ihr nichts übrig zu bleiben, als dies zu sein, die Zusammenfassung aller einzelnen Wissenszweige darzustellen. Nach dem Baconischen Vergleich laufen alle einzelnen Seiten des Wissens zusammen in der Philosophie als ihrer Spitze, sie bilden so eine Pyramide, die einzelnen Wissenschaften sind die Grundlagen und Seitenflächen, die aufsteigend in jenem abschliessenden höchsten Punkte zusammentreffen. Wie sollte auch, so denkt man, die Sache anders sein können? Die einzelnen Wissenschaften sind Orientirungen durch allseitiges, geordnetes Nachdenken über einzelne Gebiete der Welt, das kann die Philosophie nicht läugnen, sie ist aus derselben Quelle entsprungen, aus der die Wissenschaften es auch sind; entweder also ist gar kein Unterschied zwischen Philosophie und den einzelnen Wissenschaften, oder die Philosophie ist ihre letzte zusammenfassende Zuspitzung. Diese Alternative scheint unvermeidlich. Manche sind geneigt sich dem ersten Theil derselben zuzuwenden. Nach ihnen ist Philosophie und Wissenschaft nicht unterschieden. Die Philosophie ist überflüssig, sie war eine Täuschung, man meinte das Ganze haben zu können vor den Theilen und ohne sie; allein das wäre, so sagt man, ein Unding; das Ganze setzt sich aus den Theilen zusammen. Früher war es möglich, dass Ein Mann alle

Hauptgebiete des Wissens inne zu haben glauben konnte; die das bis zu einem gewissen Grade wirklich vermochten, zogen aus den einzelnen Wissenschaften eine Art Summe, stellten aus ihnen allen gewisse letzte Abstractionen auf, höchste Verallgemeinerungen oder Generalisationen; diese waren ihnen die Philosophie, und sie thaten, als ob dieses noch etwas Abgesondertes von den einzelnen Wissenschaften sei. Heutzutage, wo jede einzelne Wissenschaft, selbst die Mathematik nicht ausgenommen, so vielseitig und reichhaltig geworden ist, dass ein einzelner Mensch kaum Eine Wissenschaft völlig zu beherrschen im Stande ist, geschweige denn mehrere, ist diese Illusion zerstört. Die Chemiker theilen sich in solche, welche sich vorwiegend mit den anorganischen Theilen ihrer Wissenschaft abgeben, und in solche, die sich ganz mit den organischen beschäftigen; obwohl beide Theile sich nicht scharf abgrenzen lassen, so hat sich dies Princip der Theilung der Arbeit doch als unumgänglich nothwendig erwiesen eben wegen des unendlichen Reichthums beider im Grossen und Ganzen auseinanderzuhaltender Gebiete. Die Historiker sind nicht in gleicher Weise in allen Gebieten der Geschichte quellenmässig zu Hause; die einen haben vorwiegend das Alterthum, andere das Mittelalter, wieder andere die Neuzeit zu erforschen übernommen, und selbst da giebt es wieder engere Gebiete, welche mehr als ein ganzes Menschenleben auszufüllen vermögen; deutsche, englische, russische, französische neuere Geschichte werden getrennt getrieben, getrennt auch in Bezug auf die handelnden Personen. Philosophisches Interesse im Unterschied vom wissenschaftlichen kann hier blos der Umstand allenfalls sein, dass der Specialforscher sich nicht begnügt blos das Seine zu wissen, sondern auch Sinn für das behält, was Aufgabe und Gegenstand der anderen Wissenschaften ist. Wer bemüht ist sich mit den Resultaten der anderen Wissenschaften in Bekanntschaft zu erhalten und den Zusammenhang, der zwischen ihnen stattfindet, da sie doch alle zu einer Welt gehören, sich lebendig vorhält, wer mit anderen Worten ein universales wissenschaftliches Interesse hat, der treibt seine Wissenschaft philosophisch, und der eigentliche Philosoph würde der sein, welcher sich die Resultate aller Wissenschaften

so anzueignen verstände, dass er ein Gesammtbild der Welt nach ihnen zu entwerfen vermöchte, ein Gesammtbild nicht als eine todte Encyclopädie, in welcher so und so viele Fachwerke nach einander aufgeführt würden, je nach der Zahl der einzelnen Wissenschaften eines, sondern wo die Wechselbeziehungen aller Wissenschaften lebendig erfasst und aufgezeigt würden, so dass uns ein zusammenstimmendes Bild der Wirklichkeit nach dem jedesmaligen Stand der Einzelforschung vorgeführt würde. Dies ist Philosophie nach dieser Ansicht; und wie sich dies augenscheinlich ergiebt, ist sie für jede Zeit eine andere. Sie hängt ab von dem Grade, wie es gelungen ist alle Einzelgebiete zu durchforschen; ändert sich dieser, so ändert sich auch nothwendig der zusammenfassende Ueberblick. Ich habe hier nicht ein Phantasiebild vorgeführt, sondern es liegen zwar noch nicht nach diesem Plane ausgeführte vollständige Uebersichten über die Wissenschaften als Ganzes vor — dazu findet man die Forschungen in dem Einzelnen noch nicht durchgeführt genug — aber die Idee ist schon oft ausgesprochen worden, und einzelne Erscheinungen in der Literatur hat man als Schritte zu ihrer Erfüllung bezeichnet und vielfach so aufgenommen. Ich erinnere an den Humbold'schen Kosmus, welcher zwar nicht nach der Ansicht seines Verfassers, wohl aber nach der vieler seiner Bewunderer eine solche reellere Ausführung dessen sein soll, was man früher Naturphilosophie genannt hat; an Th. Buckle's Geschichte der Civilisation in England, in der man eine auf jener solideren Basis beruhende Ueberholung der früher sogenannten Geschichtsphilosophie bewundert. Andere sind mehr des Sinnes, dass die Philosophie, als die letzte zusammenfassende Zuspitzung der Wisseuschaften, immerhin noch für etwas von den einzelnen Wisseuschaften Verschiedenes angesehen werden könne. Es sei eine verschiedene Geistesthätigkeit und erfordere eine andere Geistesrichtung, sich in die Fülle des Details einer einzelnen Wissenschaft zu versenken und die Gabe zu haben, die Hauptthatsachen und Grundgesetze derselben klar und deutlich für sich herauszustellen. Wer das Letztere vermöge und die Fähigkeit habe, dies auf alle Hauptgebiete des Wissens auszudehnen, der

sei mehr philosophisch angelegt, der Einzel-Forscher mehr wissenschaftlich im engeren Sinne. Wer also die Hauptsätze und Hauptgesetze der reinen und angewandten Mathematik, der einzelnen Theile der Naturwissenschaften, der Physik, Chemie, Botanik, Zoologie, Anatomie, Physiologie etc., endlich die der Lehre vom Menschen in seinem gesammten Thun und Lassen, der Geschichte, des Rechts, der Politik etc. säuberlich aus der ungeheuren Masse der Einzelheiten, wo man in Gefahr ist den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen, herauszusondern, gut zu formuliren, geschickt zu gruppiren und zu einem Ganzen zu ordnen vermöge, der sei der wahre Philosoph. Eine solche Zusammenstellung enthalte die Quintessenz aller Wissenschaft, sie sei nicht ein todtes Gerippe, sondern es werde des Ganzen belebende Kraft in derselben zur Anschauung gebracht. Aber im Grunde sei der Unterschied der Philosophie von den einzelnen Wissenschaften blos der, dass jene mehr auf das Allgemeine gerichtet sei, wie es sich aus dem Besonderen durch Abstraction gewinnen lasse, diese sich mehr auf dasselbe Allgemeine in den einzelnen Erscheinungen wenden, wo es sein wirkliches Leben und Dasein habe. Der Philosoph habe mehr Geschick im Generalisiren und Gruppiren, der Mann der einzelnen Wissenschaft mehr Sinn und Lust für das Detail. Es sei nicht ein Unterschied im Wissen selbst, sondern es seien blos zwei Seiten des Nämlichen, und der Philosoph hänge dabei offenbar ganz ab von den Männern des Faches; denn ohne dass diese ihre Einzeluntersuchungen gemacht hätten, sei er nicht im Stande seine Generalisationen zu machen, wenn er nicht in die Luft bauen wolle, was doch endlich als aufgegeben zu erwarten sei, nachdem die speculative Philosophie, die bis in die dreissiger Jahre dieses Jahrhunderts unser Vaterland in so unruhigem Athem hielt, sich als völlig nichtig, leer, unfruchtbar und ganz vergeblich mehr als ausreichend documentirt habe. Der Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie wird so zu dem von concreterem und abstracterem Denken; das concrete, mit dem Einzelnen sich abgebende Denken ergiebt die Wissenschaft, das abstractere, d. h. aus dem Concreten das Allgemeine abstrahirende, die Philosophie. Wer mathematische Sätze erfindet, treibt mathematische Wissen-

schaft; wer das in den mathematischen Sätzen erscheinende Allgemeine sucht, treibt mathematische Philosophie; wer das Allgemeine aller Wissenschaften zu finden und zu einem Gesammtbild zu vereinigen bestrebt ist, ist der eigentliche Philosoph in dem einzigen Sinne, welcher Anspruch auf Werth und Beachtung hat. Einen weiteren Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie giebt es nicht; das abstracte Denken muss im concreten wurzeln und sich beständig auf dasselbe als seine Wurzel zurückbeziehen. Das Wissen ist Eines in Wissenschaft und Philosophie; nur die Darstellung ist verschieden in beiden nach Umfang und Ausdrucksweise. — Diese Ansicht ist gleichfalls sehr verbreitet; sie enthält gleichsam das äusserste Zugeständniss, welches man glaubt der Philosophie machen zu müssen. Im Grunde ist sie nicht sehr verschieden von der anderen, vorhin entwickelten. Der einzige Unterscheidungspunkt ist, dass die erstbeschriebene meint, das Allgemeine entwickele sich aus den einzelnen Wissenschaften mehr von selbst, während die zuletzt besprochene anerkennt, dass die glückliche und elegante (elegant im Sinne der Mathematiker, welche damit meinen, dass eine Aufgabe auf dem einfachst möglichen Wege gelöst sei) — dass, sage ich, eine solche Behandlung des Allgemeinen sich nicht von selbst einfinde, sondern eine besondere Anlage erfordere; wer diese habe, habe das Zeug zu einem Philosophen; durch ihn würden dann die einzelnen Wisseuschaften mit der Philosophie, wie sie allein denkbar sei, beschenkt.

Was ist von diesen Ansichten zu urtheilen? werden wir uns ihnen zu ergeben und nach der ersten einen zusammenfassenden Ueberblick über die Fachwissenschaften zu liefern haben und damit unsere Aufgabe als Philosophen erfüllen, oder werden wir allenfalls nach der zweiten den Versuch machen, eine Summe von Abstractionen, von Hauptsätzen und Gesetzen aus den einzelnen Wissenschaften scharf und präcis herauszuziehen, und in ihnen dann die Philosophie erblicken, welche wir suchen? Wir sind nicht in der glücklichen Lage es so machen zu können und unserer Aufgabe auf diesem Wege Genüge zu leisten. Der Weg wäre zwar nicht so leicht, wie er dem ersten Blick zu sein scheint, aber

er wäre immerhin doch erklecklich leichter, als man sonst wohl Philosophie gefunden hat. Man würde doch von vornherein klar und bestimmt das Ziel sehen, worauf es ankommt, und selbst die Methode wäre unschwer zu finden. Was nämlich den Leuten, welche jene Ansicht von Philosophie vertreten und den Philosophen empfehlen (sie selbst treiben gewöhnlich keine, weil sie mit ihren Specialwissenschaften zu viel zu thun haben, und möchten den Philosophen nur gerne helfen durch Winke und Fingerzeige, wie sie es anfangen müssten, wieder zu etwas zu kommen, wodurch sie sich in die Reputation zurückversetzen könnten, die sie so sehr verloren haben, und was doch auch der Welt und den einzelnen Wissenschaften einen Gewinn bringen werde, während diese mit dem bisher für Philosophie Ausgegebenen nichts anzufangen vermöchten), — was also diesen Ansichten vorschwebt, ist nicht das philosophische Ideal, sondern das logische. Letzte Grundsätze aus den Wissenschaften zu ziehen, diese einander so über- und unterzuordnen, wie es ihnen entspricht, die Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen aufzuzeigen sind nämlich die Rathschläge, welche man für die Wissenschaft aus der Logik lernt. Darum ist die Logik auch unentbehrlich für alle Wissenschaften, denn eben für Abstractionen und deren Verknüpfung braucht man sie. Alle Wissenschaften auf das logische Ideal gebracht haben, hiesse nach dieser Ansicht sie in Philosophie verwandelt haben; einen Extract aus dieser logischen Fassung gemacht zu haben, welcher die Hauptsachen aller Wissenschaften enthielte, wäre die wahre Philosophie. Was da herauskäme, wäre z. B. Folgendes: der Euclid wäre nicht ein vorzügliches Lehrbuch streng beweisender Mathematik, er wäre eine sehr ausführliche Philosophie der Mathematik. Er stellt die allgemeinsten Hauptsätze der Geometrie z. B. dar und leitet aus ihnen durch Beweise die wichtigsten Sätze eines grossen Theils dieser Wissenschaft ab; machte man aus ihm nun einen guten Auszug, so hätte man damit eine kurze Philosophie der Mathematik nach jener Ansicht. In der theoretischen Astronomie hätte man blos die Lehre von der Anziehung der Weltkörper kurz aufzustellen, ihre Folgerungen für die Erklärung der Himmelsbewegungen an

schlagenden Beispielen darzulegen, so wäre das eine Philosophie der Astronomie. Wenn die Nationalökonomie den allgemeinen Satz aufstellt, dass die Menschen nach ihrem Interesse, nach dem für sie Vortheilhaftesten, also eigennützig in Handel und Wandel verfahren, und daraus die Hauptgesetze des Verkehrs ableitet, so hätten wir damit die Philosophie der Volkswirthschaft. Wenn man endlich alle Wissenschaften so behandelte und ein Ganzes daraus machte, die mannichfachen Bezüge der einen zur andern herauskübe, so hätte man hiermit die abschliessende, vollendende Philosophie. Ich behaupte dagegen, man hätte damit logisch geordnete Darstellungen der Wissenschaften im Ueberblick, die eigentliche Philosophie ginge danach erst an. Das, was jene Ansicht der Philosophie als Aufgabe setzt, ist zwar sehr viel, und es wäre herrlich, wenn wir mit allen Wissenschaften so weit wären, aber wir wären dann doch immer noch erst an der Schwelle des eigentlichen Philosophirens.

Es verhält sich aber damit so, und wir nahen uns jetzt dem wirklichen Begriff, den man mit Philosophie verbinden muss. Die Sache lässt sich ungefähr so fasslich auseinandersetzen und zugleich in einer Weise, dass die lebendigen Wurzeln des Philosophirens im menschlichen Geiste blossgelegt werden. Denn solche muss die Philosophie haben, wenn sie wachsen und nicht als ein parasitischer Eindringling vom gesunden Baume des Lebens entfernt werden soll. Darüber sind wir nun mit den vorhin erörterten Ansichten einig, dass die Philosophie ein Wissen sucht; die Frage ist, ob sie sich dadurch von den einzelnen Wissenschaften unterscheidet, welche dies gleichfalls thun, oder ob sie eben als Wissenschaft wesentlich mit ihnen identisch ist. Ein solcher Unterschied findet allerdings statt; denn die einzelnen Wissenschaften geben sich als solche nicht damit ab, lange Untersuchungen darüber anzustellen, was es denn überhaupt heisse zu wissen und welches die besondere Art und Eigenthümlichkeit des einzelnen in jeder von ihnen behandelten Wissens sei; sie setzen ganz naiv voraus, dass jedermann eine für die Aneignung ihres betreffenden Wissens genügende Vorstellung davon mitbringe, was Wissen sei, oder sie rechnen darauf, dass ihm die besondere

Art, wie sich das Wissen in einer einzelnen Wissenschaft darstellt, aus der Beschäftigung mit derselben hinreichend verständlich werde. Wenn wir z. B. zuerst Mathematik lernen oder uns später mit der Erfindung mathematischer Lehrsätze abgeben, so wird uns weder gesagt, noch denken wir auch daran, was Wissen überhaupt und was das mathematische Wissen an sich selbst und im Unterschiede von anderem Wissen sei, und ob z. B. die Sicherheit seiner Methode und die Gewissheit seiner Grundbegriffe auf der äusseren Erfahrung beruhe und auf blos logischer Weiterbearbeitung derselben, oder auf einer inneren Anschauung des Geistes, zu welcher die Erfahrung wohl den Anstoss gebe, dass sie hervortritt, aber nicht ihren wahren Gehalt, oder ob etwa das mathematische Wissen etwas sei, was sich sehr kunstreich aus der äusseren und inneren Erfahrung zusammensetzt, — wie gesagt, an alles dies denken wir nicht, wenn es uns nicht einfällt das zu thun, was man im strengsten Sinne des Wortes zu allen Zeiten philosophiren genannt hat, dass wir nämlich fragen, was heisst es eigentlich mathematisches Wissen haben, und hat dies Wissen etwas Eigenthümliches und Besonderes im Unterschied von anderem Wissen an sich? Diese Frage drängt sich gar nicht von selbst auf und findet auch nicht so im Verlauf der wissenschaftlichen Beschäftigung, gleichsam nitunterlaufend neben dem Anderen, Wichtigeren, ihre Lösung. Die Mathematiker von Fach, nicht die kleinen, sondern gerade die grossen, halten sich dieselbe meist ab, wenn sie nicht, was aber selten der Fall ist, ebenso grosse Philosophen als Mathematiker sind, wie dies bei Descartes und noch mehr bei Leibniz der Fall war. Es ist sogar oft sehr schwer, herauszubringen, welcher Ansicht die Mathematiker waren, selbst wenn man weiss, sie waren philosophische Köpfe, wie dies bei Newton wohl zutrifft; oder sie sagen mehr, welcher Ansicht sie sich zuneigen, ohne in eigentliche Beweise einzutreten, also mehr in der Form des individuellen Bekenntnisses, als in der der Wissenschaft; sie mögen die Wahrheit und Gültigkeit ihrer Sätze nicht abhängig machen von Untersuchungen, die ihnen ausserhalb ihrer Fachwissenschaft zu liegen scheinen. — Wir sind jetzt schon im Stande einen Unter-

schied zwischen Wissenschaft im engeren Sinne und zwischen philosophischer Wissenschaft anzugeben. Dieser Unterschied ergiebt sich z. B. aus dem besprochenen Falle der Mathematik so, dass die Wissenschaft der Mathematik ausgeht von gewissen Grundsätzen und nach gewissen Regeln von ihnen aus den ganzen Reichthum mathematischer Bestimmungen zu entfalten sucht; dass aber die Philosophie der Mathematik gerade diese Axiome und Regeln, die ganze Natur des Raumes zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Die Philosophie stimmt darin ganz mit den Fachwissenschaften überein, dass sie sich durch wissenschaftliches Nachdenken zu orientiren sucht, aber die Philosophie hat da ihren Anfang, wo die Wissenschaft als solche sich zufrieden giebt; sie untersucht die letzten Prineipien, welche einer Wissenschaft zum Grunde liegen; das auszeichnende Merkmal der Philosophie ist das auf die letzten Principien gerichtete Nachdenken. Indem sich aber der Philosoph über eine Wissenschaft und ihre letzten Principien zu orientiren sucht, wird er unvermeidlich weiter getrieben. Die Eigenthümlichkeit des Wissens in einem Fach zwingt ihn die Blicke auf den Unterschied oder die Verwandtschaft dieses Faches von anderen oder mit anderen zu lenken; er muss sich dann fragen, was ist überhaupt Wissen, was ist besonders mathematisches Wissen? Diese letztere Frage enthält eben die Hindeutung auf andere Arten des Wissens, die wir haben oder zu haben glauben; denn das Wissen tritt uns sofort in vielfacher Gestalt entgegen, als mathematisches, physikalisches, chemisches, physiologisches, psychologisches, ästhetisches, ethisches etc. Man kann sich den Unterschied des philosophischen und des gewöhnlichen Wissens sehr anschaulich machen an der Aesthetik. Man kann eine sehr feine und vielseitige ästhetische Bildung haben, in einzelnen Künsten oder auch in allen zusammen; man kann die Technik und die Kunstgesetze sehr wohl inne haben und so ein competenter und feinsinniger Beurtheiler sein, ohne sich je die Frage vorgelegt und mit ihr abgequält zu haben, was eigentlich in der Kunst heisse: das und das ist schön, das und das gefällt. Dass etwas schön ist, und dass etwas bei der Betrachtung gefällt, empfinden wir alle leicht, und durch Umgang

mit Kunstwerken und Vergleichung der an ihnen erscheinenden Schönheiten bringen wir es zu einer grossen Virtuosität darin, rasch zu finden, was schön an einem Gemälde oder in einer Tragödie ist, und was uns weniger anspricht. Man kann aus der blossen Virtuosität heraus es auch bis zur Beurtheilung nach bewussten Regeln bringen, man kann so selbst Regeln auffinden, nach denen die Kunst verfahren ist und verfährt, ohne je sich über den eigentlichen Sinn des ästhetischen Wissens von Schön und Nichtschön bei sich oder durch Andere verständigt zu haben. Man kann sogar mit falschen oder mindestens nicht sehr zutreffenden Ansichten über diesen Sinn sehr vorzügliche einzelne Regeln über Kunst und verschiedene Künste aufstellen, wie dies z. B. der Fall von Lessing ist, der sein Leben lang von der leibniz-wolfischen Definition des Schönen ausging, dass nämlich die Schönheit die sinnliche Vollkommenheit sei, einer Definition, die wir kaum mehr als triftig anerkennen werden, und der doch im Laokoon und sonst in mustergültiger Weise Grundgesetze und Grundunterschiede verschiedener Künste ans Licht gezogen hat, freilich eben darum so ans Licht gezogen hat, weil er wohl jene Definition hatte und behielt, aber nicht aus ihr, sondern aus der Betrachtung der Künste als solcher argumentirte. —

Wir fassen das Gesagte zunächst dahin zusammen, dass wir urtheilen: die Philosophie hat es mit dem Begriff des Wissens als solchem zu thun und zwar nach zwei Seiten, zunächst hat sie zu untersuchen, was es überhaupt heisse: wissen, das ist ihre Fundamentalfrage, und sodann, wie der Begriff des Wissens sich in den einzelnen Wissenschaften abwandelt oder näher bestimmt. Dies Ganze kann man auch so ausdrücken: die Philosophie beschäftigt sich mit dem Begriff des Wissens und mit den Grundbegriffen und Fundamentalmethoden der einzelnen Wissenschaften. Also, um ein Beispiel aus den Naturwissenschaften zu nehmen, so fragt die Philosophie, welches ist die Wahrheit und Realität, welche den äusseren Dingen überhaupt zukommt, und was heisst: Materie, Kräfte, Naturgesetze, wie sind diese Begriffe zu denken, und welcher ist ihr Ursprung, werden sie allein der äusseren Erfahrung verdankt oder mischt sich bei ihrer Aufstellung noch etwas

Anderes mit ein? Man wird das Gesagte nicht missverstehen. Es ist nicht gemeint, als ob der Naturforscher von Fach sich nicht mit diesen Fragen abgeben könne und solle, im Gegentheil ist es ein grosser Segen für die Philosophie, wenn er es thut; aber zur Vollkommenheit seiner Wissenschaft als einer besonderen gehört die Beschäftigung mit diesen Fragen nicht, und es hat sehr ausgezeichnete Forscher gegeben, welche sich wenig oder gar nicht mit dieser mehr allgemeinen Seite ihres Faches abgegeben haben, aber soweit es geschieht, ist es ein Thun, welches im Unterschied von dem gewöhnlich wissenschaftlichen ein philosophisches zu nennen ist. Zu diesem Merkmal der Philosophie, dass sie sich richte auf die Entwickelung der Begriffe vom Wissen überhaupt und auf die Grundbegriffe und Methoden der einzelnen Wissenschaften, muss aber noch Eins hinzukommen, um ihn vollständig zu machen, nämlich die Richtung darauf, zu untersuchen, ob diese verschiedenen Begriffe und Methoden und der allgemeine Begriff des Wissens irgend etwas haben, was sie wie ein gemeinsames Band umschlingt und zu irgend einem Ganzen verknüpft, oder ob sie lose und getrennt aus einander liegen und nur in dem äusserlichen Merkmal übereinstimmen, dass sie alle eine Art des Wissens sind. Diese Richtung, die einzelnen Wissenschaften nicht als vereinzelte dastehen zu lassen, sondern ihre Verknüpfung zu suchen, ob sie sich findet, ist eine wesentliche Seite der Philosophie; durch sie wird sie Orientirung über die Welt und nicht blos Orientirung über einzelne Seiten oder Partieen derselben. In eine bestimmte Erklärung zusammengefasst, was zuletzt erörtert wurde, ergiebt sich als Begriffsbestimmung der Philosophie diese: die Philosophie hat es zu thun mit dem Begriff des Wissens und zwar nach seinen verschiedenen Seiten, wie es sich in den Grundbegriffen und Verfahrungsweisen der einzelnen Wissenschaften auseinanderlegt, und sie hat dies zu thun in Verbindung mit dem Versuch, die etwaigen Beziehungen und Verknüpfungen dieser Seiten zu einem Ganzen zur Anschauung zu bringen.

Sehen wir jetzt auf unsere erste Ausdrucksweise zurück, so ergiebt sich folgende Stufenfolge im Begriff der Philosophie.

Zuerst erklärten wir sie für das Bestreben sich durch Nachdenken über die Welt zu orientiren. Wir fanden, dass dies ihr allgemeinster Begriff ist; in diesem Sinne ist jedermann Philosoph, auch der allerungebildetste. Alle Religionen, alle Mythologien, alle kosmogonischen Sagen und Dichtungen sind aus diesem allgemeinen philosophischen Bestreben hervorgegangen. Das Nachdenken kann dabei ein sehr unselbständiges sein, indem es annimmt, was ihm als gute und verbürgte Antwort auf die leise Frage des Herzens und sein Verlangen orientirt zu sein geboten wird; aber ohne jene Anknüpfung im Gemüthe würde keine Religion, keine Mythologie jemals entstanden sein und noch weniger Ausbreitung gefunden haben. Wir konnten uns aber bei diesem ersten Begriff von Philosophie nicht begnügen; es war zu ersichtlich, dass es einen Unterschied zwischen Philosophie und Philosophie gäbe. Dieser Unterschied konnte nicht liegen in dem Wunsch und dem Bestreben sich über die Welt zu orientiren; dieser ist und bleibt für jede Art von Philosophie das Gemeinsame. Also musste der Unterschied in einer Verschiedenheit des Nachdenkens gesucht werden. Hier war er leicht zu finden. Es giebt ein naturwüchsiges Nachdenken und ein disciplinirtes oder sich selbst Zucht auferlegendes. Dieses disciplinirte Nachdenken zeigte sich uns als Wissenschaft. Es zerfiel dabei in eine Mehrheit einzelner Wissenschaften. Die Zusammenfassung ihrer Resultate wurde uns von einer verbreiteten Ansicht als die wissenschaftliche Orientirung über die Welt, somit als die wahre Philosophie bezeichnet. Wir wiesen auf, dass den Männern dieser Ansicht hierbei ein logisches Ideal der Wissenschaft vorschwebt, dass ihnen Philosophie soviel ist wie allseitige Bekanntschaft mit den Hauptergebnissen der so gefassten Wissenschaft. Wir können jetzt diesen Standpunkt als den der Bildung kennzeichnen; denn gebildet sein heisst durch vielseitige allgemeine Kenntnisse aufgeklärt sein. Aber dass dieses die Philosophie sei, konnten wir nicht zugeben. Es fehlte offenbar etwas zu Wesentliches; und wir fanden dies Fehlende darin, dass die Wissenschaften als solche sich nicht auf die letzten Gründe einlassen, dass sie, ohne ihrem Gedeihen und ihrer Sicherheit zu schaden, eine Menge Fragen

bei Seite lassen können. Diese letzten Fragen aller Wissenschaften nahm die Philosophie auf. Wir können sie in den bezeichneten Stufengang eingliedern als das Bestreben, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Principien in der Welt zu orientiren.

Man wird sich überzeugt haben, dass unser Begriff von Philosophie nicht in der Luft schwebt, dass er recht eigentlich aus dem allgemeinen Leben und insbesondere aus dem Leben der Wissenschaften hervorwächst. Er stellt einerseits den Unterschied und andererseits die Berührungen der Philosophie mit den einzelnen Wissenschaften von vornherein klar. Er stellt den Unterschied klar: denn die Philosophie hat danach eine Aufgabe, welche mit derjenigen keiner einzelnen Wissenschaft zusammenfällt, und die weder von einer einzelnen für sich noch von allen zusammengenommen gelöst werden kann, abgesehen noch davon, dass manche, wie z. B. die Moral, wo sie von der Theologie getrennt war, nur von Philosophirenden ist behandelt worden; denn die Philosophie setzt eine eigene in den einzelnen Wissenschaften an sich keineswegs in Ausübung kommende Seite menschlichen Denkens und Interesses in Thätigkeit. Sodann werden aber auch durch unsere Erklärung die Berührungen hervorgehoben, in welchen die Philosophie mit den einzelnen Wissenschaften steht. Denn eben weil es die Philosophie wesentlich auch mit den Grundbegriffen und Methoden der einzelnen Wissenschaften zu thun hat, ist sie zu einer lebendigen Beziehung zu ihnen aufgefordert und kann ohne dieselben die Aufgabe, welche sie an sich stellen muss, in keiner Weise lösen. Welche fruchtbaren Winke giebt uns diese Ansicht, ohne dass wir bei ihrer Erzeugung an so etwas dachten, für das Verständniss des Einzellebens und der Geschichte! Der Einzelne unter uns geht meist diesen Gang: erst nimmt er eine Menge von Ansichten über die Welt auf und bildet sie häufig im Stillen nach seinen besonderen Beobachtungen oder Reflexionen um; dann wird er inne, dass diese angenommenen und selbstgebildeten Ansichten nicht so sicher und gewiss sind, wie er geträumt hatte. Da giebt er das naturwüchsige Philosophiren, zweifelnd an seinem Werthe

auf gegen die Durchforschung einer einzelnen Wissenschaft. Hat er diese gründlich getrieben und sich sein Interesse für andere Zweige menschlichen Wissens bewahrt und mannichfache praktische Bekanntschaft mit Welt und Menschen gemacht, so entsteht von Neuem das Bedürfniss nach einer gründlichen und zusammenhängenden Orientirung über die Welt. Mit ganz anderen Mitteln entwirft er nun entweder selbst die Grundlinien einer Weltansicht oder beschäftigt sich von Neuem, wenn auch nur ab und zu, mit den Werken derer, welche Philosophie zu ihrer besonderen Lebensaufgabe gemacht haben. Dass dies ein sehr häufiger Verlauf unter uns ist, ist dem Erfahrenen wohlbekannt. Es ist nicht so, dass Philosophie eine von den mancherlei Jugendträumereien wäre, von denen der reifere Geist zurückkäme. Das Interesse für Philosophie ist unaustilgbar, und es braucht den Fachwissenschaften nicht verloren zu gehen; diese haben ganz Recht, dass man nicht von den Fachwissenschaften verlangen darf, sie sollten Philosophie sein, aber darum fehlt die Hinüberleitung zur Philosophie keinen Augenblick. Aber nicht blos für das Verständniss des Einzelnen ist unsere Ansicht lehrreich, auch für die Würdigung der Geschichte der Philosophie bietet sie uns unerwartete Aufschlüsse. Durch sie wird es von selbst klar, warum Philosophie in irgend einer Form als naturwüchsiges Product menschlichen Geistes überall den Wissenschaften vorausging. Man will eben über die Welt orientirt sein, so gut es geht, und unter Welt versteht man da nicht sofort, was wir so nennen nach unseren jetzigen Kenntnissen, sondern das, was jedem Volk als seine Welt erscheint. Dem Chinesen ist diese Welt sein Reich der Mitte, dem Griechen, der doch so fliessend philosophirte, ging sie nicht viel über die Küstenländer des Mittelmeeres, dem Grönländer ist sie seine Umgebung und das, was ihm in seinem engen Bezirk vorkommt. Dies Bestreben führt zu Gedanken über die Welt, oft zu curiosen, häufig zu sinnreichen, immer aber zu Gedanken, die im Formellen der Begriffe wesentliche Aehnlichkeiten zeigen. Diese Philosophie kann sich in Bezug auf menschliche Dinge und auf allgemeine Begriffe sehr aus dem Rohen herausarbeiten, wie des die griechische Philosophie Zeuge ist,

aber auch hier ist der Einfluss der erwachenden Wissenschaft unverkennbar, z. B. bei den Pythagoreern der der Mathematik und Musik, bei Heraklit der des schärferen Beobachtens natürlichen Geschehens u. s. f. Wo aber die Wissenschaft nicht gleichzeitig als solche mit der Philosophie sich bildet oder ihr vorangehend, da geräth die Philosophie nicht; so taugt die ganze Naturphilosophie der Alten nicht, weil sie gebildet wurde von Leuten, welche überwiegend blos philosophische oder blos geistige philosophische Interessen hatten. Eine eigentliche Naturwissenschaft bekamen die Griechen erst nach Alexander dem Grossen, aber da war das Ansehen der Philosophie schon so gross, dass man, so gut es ging, die genauer beobachteten Erscheinungen mit der Philosophie in Einklang zu setzen versuchte, welche ihre Begriffe selbst reflectirend über Beobachtungen, nur über sehr kunstlose, gebildet hatte. So erklärt sich z. B. aus der Neuzeit der Aufschwung, welchen die Aesthetik seit dem vorigen Jahrhundert genommen hat. Sie wurde gleichzeitig fast als Philosophie und als Wissenschaft ausgebildet; als Philosophie durch Baumgarten, aber mit starker Anlehnung an die Wissenschaft, Baumgarten nahm seine Beispiele meist aus der Rhetorik, also aus einer als Zusammenstellung technischer Regeln mannichfach behandelten Kunst; als Wissenschaft durch Lessing als Kritiker und Winkelmann als Vertreter einer auf ästhetisches Verständniss der Kunst abzweckenden Kunstgeschichte. Vorher gab es wohl Aeusserungen über die Natur des Schönen bei den Philosophen, aber fragmentarisch und gelegentlich; von da an hat fast jede neue Philosophie auch eine eigene Auffassung des Aesthetischen zu begründen versucht.

Unsere Begriffsbestimmung von Philosophie, wie sie sich uns in einer dem natürlichen Denken möglichst angeschmiegten Betrachtung ergeben hat, bietet aber noch weitere Seiten, welche nicht zu ihren Ungunsten sprechen. Sie ist nämlich rein formal, sagt in keiner Weise voraus, wie eine einzelne Philosophie ausfallen oder welchen Inhalt sie haben wird; ob sie materialistisch sein wird, ob spiritualistisch, ob nach ihr nichts als Materie existirt und der Geist blos die höchste Sublimation des Stoffes

ist, oder ob blos Geister existiren und die materielle Welt in einer Reihe geordneter und zusammenhängender Erscheinungen besteht, darüber ist durch ihren Begriff nichts im Voraus entschieden. Ebensowenig steht in ihm etwas davon, ob das Wissen sensualistisch, intellectualistisch oder in gemischter Weise zu Stande kommt; ob die Vernunft aus den Sinnen als deren Quintessenz herausgezogen wird, oder die Sinne nichts sind als eine Art verdichteter und vergröberter reiner Vernunft, oder ob der Stoff des Wissens durch die Sinne kommt, seine Form durch den Geist hinzugethan wird, von alle dem kann man ihrem Begriff nichts anmerken. Dies ist insofern ein Vorzug unseres Begriffs, als es der wahre Sinn dessen ist, was man die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie genannt hat. Diese Voraussetzungslosigkeit kann die Philosophie nicht aufgeben. Wenn in dem Menschen das philosophische Bedürfniss erwacht, so will er gewiss werden überhaupt und würde zu nichts Ordentlichem kommen, könnte sich überdies seine ganze Arbeit ersparen, wollte er sich schon im Voraus sagen: du willst aber nur des und des Inhaltes gewiss werden. Zu der philosophischen Voraussetzungslosigkeit gehört aber noch dies, dass bei aller Begeisterung für Philosophie wir doch mit Resignation an die philosophische Arbeit gehen. Ich meine das so: wir dürfen nicht daraus, dass es dem Menschen natürlich ist zu philosophiren, uns die Ansicht bilden, als wäre dieser natürliche Zug eine Art Anweisung auf das Gelingen des Unternehmens. Aus unserem natürlichen Trieb und Hang zum Philosophiren folgt nicht, dass wir es auch zu einer vollkommenen Philosophie bringen. Gewiss, ein natürliches Zutrauen zur Lösung der Aufgabe haben wir von Anfang an, aber damit ist nicht verbürgt, dass der Fortgang dies natürliche Zutrauen rechtfertigt, erhält und steigert; es wäre nicht ausgeschlossen, wiewohl dies keineswegs meine Ansicht ist, dass es sich durch die Untersuchung herausstellte, das Wissen, das wir suchen, sei uns gar nicht wirklich beschieden. Es könnte sich treffen, dass wir mit Zutrauen anfingen und mit Ergebung in unser Nichtwissen oder mit Verzweiflung an allem Wissen endigten. Es gehört so zum Philosophiren eine starke Seele, ein muthiges Herz. Jene andere

Ansicht, dass aus der Natürlichkeit des Triebes zum Philosophiren eine Art Anwartschaft auf das Erreichen einer befriedigenden Philosophie gegeben sei, beruht auf einer Menge von Voraussetzungen, welche bereits die Lösung der Aufgabe in einer bestimmten Richtung enthalten. Entweder leitet man nämlich den natürlichen Trieb im Stillen daraus ab, dass Gott ihn in uns gelegt habe, also auch uns um die Erfüllung dieser Sehnsucht nicht betrügen werde; oder man sieht in diesem Trieb den Keim der sich selbst entwickelnden Vernunft, welche es dränge sich auszugestalten, sich über sich selbst ganz und vollständig klar zu werden, da gehört es denn, so zu sagen, zur natürlichen Entwicklungsgeschichte der Vernunft, dass sie zur wahren Philosophie hindurchdringt. Jenes ist die theistische, dieses die pantheistische Deutung jenes Triebes. Oder man denkt mehr naturalistisch so: in dem Trieb kündige sich überhaupt in der Natur eine Entwicklungsstufe an, welche im Begriff sei erreicht zu werden; so reibe der junge Eber sein Zahnfleisch an den Baumstämmen, ehe noch und wann gerade die Zähne herausbrechen wollen; so kündige sich auch im Trieb zu philosophiren das Herannahen des Denkprocesses zu seiner höchsten Steigerung an. Es ist klar, dass man diese Deutungen allenfalls am Ende der Philosophie haben kann, aber nicht am Eingang, wenn man nicht auf der Schwelle bereits mit einer Menge Begriffe operiren will, welche man erst innerhalb der Philosophie zu bilden und zu bewähren hat. Wer weiss denn auf der Schwelle der Philosophie mehr, als dass er den Trieb hat zu philosophiren, und dass er diesem Triebe folgend sich an die Aufgabe macht? Hat denn jeder Trieb die Gewährung seiner Erfüllung in sich, hat der Trieb vieler Menschen die Quadratur des Cirkels zu entdecken oder ein perpetuum mobile zu construiren irgend eine Aussicht auf Erfolg bei Verständigen? und doch giebt es immer wieder welche, die da meinen, das Verlangen nach einer Aufgabe gebe auch die Gewähr ihrer Lösbarkeit. Man hat viel gespottet über das Argument für die Unsterblichkeit der Seele, welches auf die dem Menschen inwohnende Sehnsucht nach nie endendem Dasein gebaut ist. Ich lasse dahin gestellt, ob das Argument sich

nicht so wenden lässt, dass es diesem Spotte nicht ausgesetzt ist, aber das ist zuzugeben, das blosse starke Verlangen nach etwas kann keineswegs irgendwie als ein Wink für seine Erreichbarkeit gelten. Der Ausdruck natürliches Verlangen, den man bei solchen Betrachtungen, wenn sie dem gerügten Vorurtheil günstig ausfallen, gerne einschiebt statt des blossen Verlangens, ist sehr doppelsinnig. Ein natürliches Verlangen kann gesagt werden im Gegensatz zu einem künstlichen, von uns erst erzeugten, gemachten; Natürlich versteht man dann in dem Sinne, dass es von Anfang an in uns gelegt ist und zwar von der Natur in uns gelegt, d. h. entweder von der Ordnung des Weltalls, die man gern als zweckmässig denkt und nichts umsonst thun lässt, oder von dem Urheber der Natur, von Gott selbst. Aber dann müsste erst bewiesen sein, dass diese Deutung von Natürlich die richtige ist; was offenbar weit vorgreift und eine Hauptfrage der Philosophie bereits als gelöst vorwegnimmt. Versteht man aber unter Natürlich nichts, als was in uns ist, ohne unser bewusstes Zuthun sich in uns einstellt und aufthut, ohne dass man sich schon im Stillen eine Ansicht darüber gebildet hat, woher das kommt und wie es zu deuten ist, dass dem so ist, so hat die Natürlichkeit unseres Strebens nach Philosophie durchaus noch keine besondere Würde an sich; sie ist etwas rein Thatsächliches, wie unsere ganze gegebene geistige Ausstattung, und was wir davon halten sollen, ist erst noch zu untersuchen, darf in keiner Weise vor einer solchen Untersuchung im Geheimen bereits entschieden sein.

Doch genug von dieser Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, welche stets gefordert und so selten bewahrt wird; denn gewöhnlich wird man finden, dass in den ersten paar Sätzen einer Philosophie bereits die ganze Philosophie des Mannes darin steckt, zwar unausgeführt, aber sehr bestimmt, alles Weitere ist dann ein blosses Expliciren des implicite bereits Vorhandenen. Nur noch einem Gefühle möchte ich begegnen, welches der aufgestellte Begriff von Philosophie leicht erzeugen kann, einem Gefühl, mit dem man nur ungern an Philosophie geht, von der man ganz andere Stimmungen des Gemüthes erwartet und in solche versetzt zu werden verlangt. Kann man denn, so wird

man denken, sich für so etwas begeistern, was, wie jener Begriff, sich so kühl, ja so kalt anlässt? unterscheidet er sich dadurch nicht zu seinem Nachtheil von anderen Begriffen von Philosophie, die im Lande herumlaufen und allen zu Ohren gekommen sind? Ein solcher vielgehörter Begriff von Philosophie ist z. B., sie sei das Wissen des Wissens. Das klingt sehr stattlich, hat überdies etwas von Halbdunkel an sich und kann dadurch einen gewissen Zauber ausüben, sagt aber, genau besehen, nicht mehr, als was wir aufgestellt haben, dass nämlich die Philosophie es mit dem Begriff des Wissens und seiner Entfaltung in den einzelnen Wissenschaften zu thun habe; insofern ist sie allerdings ein Wissen des Wissens. Allein jener halbdunkle Ausdruck ist eben wegen seines Halbdunkels misslich; entweder wird dabei das Wort wissen hinter einander jedesmal in einem etwas verschiedenen Sinne gebraucht, einmal als philosophisches, sodann als das der Fachwissenschaften, oder, wenn das nicht sein soll, so sieht man nicht ab, was denn Besonderes daran ist, das Wissen noch einmal zu wissen. Eine andere Bestimmung, die lange im Schwange war, weil sie gleichfalls durch einen gewissen Schwung zu bestechen wusste, war die: die Philosophie gehe auf das Unbedingte und Absolute im menschlichen Wissen. Aber diese hat den einleuchtenden Fehler, dass sie der Untersuchung vorgreift, indem sie ihr von vornherein sagt, was sie in bestimmter Eigenschaft von vornherein zu suchen und zu finden habe, und diesem überdies durch die gewählten Bezeichnungen des Unbedingten und Absoluten etwas Hohes und Majestätisches sofort anhaftet. Wir sagen: die Philosophie geht auf das Wissen und die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften. Damit sagen wir einfach, sie geht innerhalb des allgemeinen Begriffs von Wissen, nachdem sie ihn festgestellt hat, auf die letzten und fundamentalen Begriffe der einzelnen Wissenschaften und ihre Untersuchung ein. Jene Ansicht aber erweckt die Nebenvorstellung und macht sie sogar thatsächlich und zwar vor der Untersuchung zur Hauptvorstellung, dass diese letzten Begriffe etwas Unbedingtes und Absolutes an sich haben. Wer kann sich dabei entschlagen, bei Unbedingt an das göttliche Wesen zu denken, was nicht mehr als begründet, sondern als

Grund von Allem gedacht wird, und bei Absolut an etwas Vollkommenstes, dem nichts mehr von irdischer Mangelhaftigkeit und blosser Relativität anklebt? und indem er an so etwas, durch die gewählten Ausdrücke verführt, denkt, überträgt er unwillkürlich diese Gedanken auf seinen Begriff von Philosophie und erwartet etwas Unbedingtes und Absolutes in ihr zu finden etwa in der Art, dass er im menschlichen Geist die Wurzeln aller Dinge entdeckt und darin zugleich die höchste Befriedigung gewinnt. Aber indem er so denkt, verfälscht er den Begriff der Philosophie, der es geziemt nüchtern zuzusehen und abzuwarten, was sich finden wird, nicht in Begeisterung trunken ein Gewünschtes als ein Erwiesenes oder Selbstverständliches zu betrachten. Es ist ja sicher sehr erfreulich, wenn sich durch die Untersuchungen der Philosophie so etwas ergiebt, wenn es gelingt etwas in diesem Sinne Unbedingtes und Absolutes zu entdecken, sei es subjectiv im Geiste des einzelnen Menschen, sei es objectiv als der selige und beseligende Grund von Natur und Menschenleben; allein es von vornherein gleichsam als das Ziel aufzustecken, welches erreicht werden müsse, wenn überhaupt etwas erreicht werden solle, hat sein sehr Bedenkliches. Es geht in diesen Dingen wie im gewöhnlichen Leben, wo man auch das, was man gerne wünscht, leicht glaubt. Wir bleiben daher bei unserer Erklärung, vertrauend, dass das Kühle der Worte sich in Wärme des Lebens umsetzen, dass das Kalte des Ausdrucks sich in Feuer des Gedankens verwandeln wird, wenn es gelingt die Aufgabe auch nur annähernd zu lösen, welche die Erklärung stellt. Denn es leuchtet ein: wenn der Begriff des Wissens uns durchsichtig wäre, wenn die Grundbegriffe und Methoden der einzelnen Wissenschaften, von ihm durchleuchtet, klar und hell vor unserem Geiste stünden, wenn ihre etwaigen Beziehungen und Verknüpfungen unter einander zu einem Ganzen deutlich übersehen würden, dann könnte es nicht fehlen, da dies Wissen und die Wissenschaften Natur und Geschichte, göttliche und menschliche Dinge in sich befassen, dass dem Philosophen eine bewunderungswürdige Einsicht in die Tiefe und Breite der Dinge zum Eigenthum geworden; er würde an seiner Philosophie den Faden haben, mit dem er sich wohl

zurechtzufinden wüsste in den verwickeltsten Fragen des Lebens, möchten sie theoretischer oder praktischer Art sein; so dass Philosophie schliesslich, aber erst schliesslich, als eine scientia rerum divinarum, im alten Sinne des Wortes, wo es Gott und die Natur umfasst, et humanarum gepriesen zu werden verdient. — Aus dem gegebenen Begriff ist aber auch trotz seiner scheinbaren Kühle vollständig klar, warum die Philosophie etwas Selbständiges für sich ist, und warum sie den anderen Wissenschaften, wenn sie mehr sein wollen als glänzende Bruchstücke und innerhalb eines gewissen Kreises wohlbegründete Meinungen, durchaus unentbehrlich ist; warum sie vornehmlich dem werdenden Jünger der Wissenschaft neben seiner Fachwissenschaft dasjenige ist, was ihn stets dazu hinleitet, sich auf die letzten Gründe seiner besonderen Wissenschaft zu besinnen und unaufhörlich die etwaigen Beziehungen derselben zu anderen Wissenschaften und zum Begriff des Wissens im Auge zu behalten. In diesem Sinne ist die Philosophie ein wesentliches Stück unseres Universitätsstudiums, insofern dieses nicht blos die einzelnen Wissenschaften in ihrer Vereinzelung zu pflegen und zu überliefern, sondern die äusserste Vertiefung des Wissens anzustreben und die Beziehungen des Wissens unter einander zum Bewusstsein zu bringen die Aufgabe hat. Wie vorhin angedeutet, der Mann der Wissenschaft, der einzelnen oder auch mehrerer, kann der Philosophie entübrigen, dem Mann des Wissens ist sie ein Lebensbedürfniss, insofern er nicht blos Wissenschaft im Einzelnen, sondern Wissen überhaupt will. Und die sind auch stets die grössten Fachmänner gewesen, welche philosophisches Interesse und philosophischen Geist mit ausgezeichneten Kenntnissen und Fertigkeiten in einzelnen Zweigen menschlichen Wissens verbanden.

So hat auch unser Begriff von Philosophie etwas Grossartiges; er schreitet zwar auf der Erde, aber er möchte versuchen, ob er sein Haupt in die Wolken erheben und zugleich seinen Blick in die Tiefe zu erstrecken vermag. Ein grossartiges Streben erweckt auch ein grossartiges Gefühl, eine erhabene Stimmung, aber dies darf nicht so ausgelegt werden, als ob das Wissen eine Art göttlicher Seligkeit bei sich führe als sein Kennzeichen. Es

ist von Aristoteles bis auf Hegel soviel von der Wonne der Theorie die Rede gewesen, von der ungetrübten Freude des philosophischen Denkens, von dem reinen Genuss in dem Aether des herrlichsten Ideenfluges, dass man gewöhnlich meint, man dürfe an Philosophie blos anrühren, so werde man in einen Himmel erhoben, in welchem keine Thräne mehr geweint, kein Seufzer mehr gehört, keine Beklemmung des Herzens mehr gefühlt werde. Aber alles das ist gar nicht die philosophische Stimmung als solche. Was diese Philosophen so schildern, ist gar nicht die allgemeine Stimmung des Philosophirens, sondern die individuelle der einzelnen betreffenden Männer, welche philosophirten. Wem das Denken am liebsten ist, dem ist es seine Seligkeit sich ihm ganz hinzugeben, er vergisst darüber alles andere, aber das ist nicht ein Vorzug des Philosophen. Newton, in mathematische oder mechanische Probleme vertieft, vergass Hunger und Durst, fühlte so wenig im Augenblick dergleichen Bedürfnisse, dass er glaubte schon gegessen zu haben, obschon er keinen Bissen im Leibe hatte; die Liebe vergisst auch Erde und Himmel, einzig versunken im Anschauen des geliebten Gegenstandes. Philosophie hat nur, wie alle wissenschaftliche Beschäftigung, das voraus, dass sie ein reueloses Vergnügen ist für den, der sein Vergnügen darein setzt; reuelos mindestens in sich, wenn nicht indirect dadurch andere wichtige Pflichten versäumt werden. Was also jene Männer schildern, ist von einer Seite etwas Allgemeines, nicht blos der Philosophie Eigenthümliches, von anderer Seite aber etwas Individuelles. Diese Männer waren so selig in ihrem Philosophiren, weil sie entweder glaubten das Ersehnte wirklich und abschliessend gefunden zu haben oder auf dem besten Wege dazu zu sein. Dies hat aber wiederum auch eine allgemeine Seite. Es ist das die Freude, welche bei jeder Thätigkeit empfunden wird, die da gelingt; diese Freude hat auch der Thor, wenn er einen Unsinn glücklich ausführt, sie ist gar kein Privileg des sinnenden Verstandes. Jene Stimmung wird uns also nicht entgehen, wenn unser Unternehmen glückt, aber es lässt sich nicht der Philosophie als eine besondere Zierde umhängen immer vergnügt zu sein. Mir scheint, dass man auch hierin nichts Apartes für die

Philosophie beanspruchen darf; man schadet ihr sogar durch solche Versicherungen und Verheissungen von Seligkeit; denn wenn irgend jemand sie nachher nicht findet, und sobald er nur an Einem Satz einer solchen Philosophie zweifelt, ist sie verloren, so wird auch seine Verzweiflung um so grösser sein; je grösser die Erwartungen, desto leichter die Enttäuschungen. Die Stimmung, welche der Philosophie ziemt, ist die ganz ordinäre der menschlichen Arbeit. Der Philosoph denkt, er träumt nicht, er lässt sich nicht von Phantasien wiegen und schaukeln, sondern eben weil er auf den Grund dringt, hat er alle Kräfte aufzubieten, um hindurchzudringen. Er arbeitet überdies mit einem spröden Material; die Gedanken sind gar nicht so willfährig, wie man glaubt, nicht so leicht zu tractiren, wie man immer sagt, wenn man die Welt der Vorstellungen wie ein leichtes, lustiges Völkchen beschreibt, das sich tummelt ohne die Schwere und Verwickeltheit der Sinnendinge. Nur eine richtige Definition von irgend Etwas, auch blos Gedankenmässigem, zu geben, gehört anerkanntermassen zu dem Schwierigsten, womit man darum nie eine Untersuchung anfangen, sondern womit man als Resultat einer gründlichen Untersuchung schliessen muss. Und wie viel Zweifel erheben sich innerhalb der philosophischen Arbeit beständig; hat man einen beseitigt, so regen sich drei andere; oft hat es das Aussehen, als stecke man fest, könne nicht von der Stelle und nicht weiter, während man doch einsieht, dass man nicht da bleiben kann, wo man ist; wahrlich es gehört Muth und Ausdauer zum Philosophiren in einem Grade, wie sie nur bei irgend einem schweren Unternehmen verlangt werden können. Ob das Endergebniss die Zufriedenheit des Gelingens oder die Zufriedenheit der Resignation sein wird, kann nicht vorausgewusst werden. Beide Gemüthszustände sind aber sehr verschieden; die Zufriedenheit des Gelingens ist reine, ungetrübte Freude, die Zufriedenheit der Resignation ist ein gemischtes Gefühl; es entstünde, wenn es sich erwiese, dass unsere Hoffnung auf Wissen, wie wir es dachten, nicht erfüllbar sei, und das ist Trauer, Gefühl des Nichtgelingens; aber in diesem Nichtgelingen läge auch wieder ein Gelingen, es wäre die positive Einsicht gewonnen, wie

weit Philosophie gehe und wohin sie nicht dringe, oder was sie biete und was gar nicht in ihr zu finden sei. Es wäre damit allerdings etwas erreicht, dies erweckte Freude, es wäre aber nicht alles erreicht, was wir hofften, dies erregte Trauer; beide Gefühle würden in der Resignation zu jenem süssen Mischgefühl von Schmerz und Lust verschmelzen, für das wir so empfänglich sind. Welches aber die letzte Stimmung wirklich sein wird, ob pure Freude, ob wehmüthige Entsagung, wir wissen es hier nicht; wir führen uns nur die Möglichkeit vor, damit wir uns nicht in der Zuversicht bestricken, es müsse etwas ganz Bestimmtes in dieser Beziehung von vornherein erwartet werden; der Weise ist vor der Untersuchung auf alles gefasst.

Schliesslich, d. h. zum Schlusse dieser Einleitung noch ein Wort über den Namen, den ich diesen Untersuchungen gegeben habe, und die anderen, die ich ihnen hätte geben können. Ich habe sie Philosophie als Orientirung über die Welt genannt, weil diese Bezeichnung die Wurzel alles Philosophirens im menschlichen Gemüthe zugleich mit blosslegt; ich hätte sie auch statt dessen nennen können Erkenntnisstheorie oder Metaphysik. Und zwar würde ich dann beide Namen zusammengenommen haben und durch *oder* verbunden. Dies *oder* würde hier soviel heissen, wie: was dasselbe ist, Erkenntnisstheorie, mit einem anderen Namen Metaphysik; man könnte auch umdrehen, ich hätte nichts dagegen, und stellen: Metaphysik oder Erkenntnisstheorie; auch schreiben Erkenntnisstheorie als Metaphysik, oder Metaphysik als Erkenntnisstheorie. Gewöhnlich macht man einen Unterschied zwischen beiden Wissenschaften. Metaphysik heisst dann mehr das Denken, welches sich an die letzten Principien begiebt mit dem Vertrauen, dass sie zu erreichen seien; daher hat man auch die Metaphysiker als Dogmatiker bezeichnet, als solche, die bestimmte Lehrsätze als gewiss und unzweifelhaft aufzustellen der menschlichen Vernunft von vornherein die Berechtigung zuschreiben. Erkenntnisstheorie heisst gewöhnlich: Untersuchungen über das menschliche Erkennen, geführt in der ausgesprochenen Absicht, erst die Berechtigung zu prüfen zu einer Metaphysik dadurch, dass man die Kräfte des menschlichen Geistes in ein-

dringender Analyse untersucht, um zu sehen, ob sie denn zu einem metaphysischen Unterfangen ausreichen. In diesem Sinne schrieb Kant seine Kritik der reinen Vernunft, und indem er eine Kritik der praktischen Vernunft und eine dritte der Urtheilskraft hinzufügte, glaubte er das menschliche Erkenntnissvermögen ganz durchmessen und dabei für zu gering, für nicht ausreichend an Kräften zu einer Metaphysik befunden zu haben. Kant ging bei dem Gegensatz, den er erfand, von der Namenerklärung der Metaphysik aus, wie er sie sich machte; er verstand darunter die Wissenschaft, welche über die Natur, d. h. die Erfahrung hinausgehen will, also die Philosophie über das Nichtsinnliche, und da lag die Frage nah, ob wir denn überhaupt mit unseren Begriffen darüber hinauskönnten, da die Sinne uns bekanntlich nicht über das Sinnliche hinausleiten. Diese Begriffsbestimmung von Metaphysik ist, ich brauche kaum daran zu erinnern, nicht die historisch richtige. Metaphysik ist ein zufällig entstandener Name für das, was Aristoteles selbst, dessen einem Werke er von den Commentatoren beigelegt wurde, als erste, d. h. der Rangordnung, nicht der Zeitordnung nach erste, Wissenschaft bestimmt, als Fundamental- oder Principalphilosophie, als Wissenschaft von den letzten Principien, wobei die Frage nach Sinnlich und Uebersinnlich mit eingeschlossen war. Aber in Einem Punkte hatte Kant Recht. Ist Metaphysik die Wissenschaft der letzten Principien, so ist vor allem die Frage zu erörtern, was denn Wissenschaft überhaupt sei, so dass man zuerst zu untersuchen hat: was heisst Wissen? Mit dieser Frage muss man beginnen. Dadurch gewinnt das ganze Unternehmen der Metaphysik vielleicht eine ganz andere Wendung. Nicht also, weil wir erst untersuchen wollen, ob überhaupt Metaphysik möglich ist, und wie sie möglich ist, und ob die Bedingungen, unter denen sie möglich ist, auch wirklich in uns sind, nicht weil wir erst Erkenntnisstheorie treiben und dann Metaphysik, sondern weil überhaupt beides, das Forschen nach den Grundbegriffen und das Forschen nach dem Begriff des Wissens gar nicht getrennt werden können, darum könnte auch das Ganze Erkenntnisstheorie oder Metaphysik genannt werden. Es ist übrigens noch zu bemerken, dass der kantische Begriff der

Metaphysik schon eine bestimmte Ansicht vorwegnimmt; er setzt bereits vorhandene Metaphysiken voraus, welche das Uebersinnliche zu erforschen unternommen haben, und fragt: „können wir Menschen denn das überhaupt? wir müssen doch auf alle Fälle erst sehen, ob wir das Zeug und die Fähigkeiten dazu besitzen". Die Art, wie wir den Begriff der Philosophie und der Metaphysik gewonnen haben, ist viel allgemeiner, er ist aus der Beschaffenheit der Wissenschaft und unseres Denkens überhaupt abgeleitet, nicht mit Beziehung auf bestimmte angebliche Lösungen der in ihm gestellten Aufgabe gewonnen. Dieser besondere Ausgangspunkt muss stets im Auge behalten werden, wenn man die kantische Kritik richtig beurtheilen will. Sie tritt mitten in die philosophischen Unternehmungen hinein, knüpft dabei selbständig, theils zustimmend, theils verneinend, an dieselben an. Aber eben deshalb setzt sie wahre Unmassen von Sätzen als bereits vereinbart voraus. In dieser glücklichen Lage sind wir nicht. Nach unserem Begriff von Philosophie bleibt uns allerdings nichts übrig, als ganz von vorne anzufangen, blos von unserem formalen Begriff von Philosophie aus, der, wie gezeigt, so sehr blos Form, Umriss einer Aufgabe ist, dass er mit dem verschiedensten Inhalt, gleichsam mit den verschiedensten Farben oder dem entgegengesetztesten Material ausgefüllt werden kann. Deshalb kann man aber auch hier nicht sagen: „er philosophirt nicht, er hat bereits fertig philosophirt, indem er anfängt; in den ersten sechs Zeilen seiner Philosophie steckt bereits das ganze Resultat in nuce; dies wird nachher nicht gewonnen, sondern ist von Anfang an vorhanden und wird vor dem Leser blos entfaltet."

2. Kapitel.

Der Begriff des Wissens und der sich daraus ergebende Idealismus.

Das Erste also, womit wir zu beginnen haben, ist den Begriff des Wissens zu gewinnen und festzustellen. Wir könnten dazu zwei Wege einschlagen. Wir könnten erstens die in der letzten Zeit aufgestellten Begriffe von Wissen aufnehmen und untersuchen, sie nach allen Seiten prüfend erwägen. So wird es überhaupt gewöhnlich in der Philosophie gemacht; jeder hat an einen Vorgänger angeknüpft. Kant an Leibniz mit dem Gedanken der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche nicht aus der Erfahrung stammen könnten; Fichte an Kant mit der transcendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, welches die Quelle all unserer Erkenntniss sein sollte; Schelling an Fichte mit dem Gedanken, dass alles, was ist, irgendwie aus der Natur des Ich müsse hergeleitet werden können, zwar nicht des empirischen, aber des absoluten, aus diesem seien Natur und Geist gleichsehr zu entwickeln; Hegel an Schelling durch die Behauptung, Schelling habe sachlich das Wahre gesehen, aber nicht die Methode gefunden, welche die nothwendige Entwicklung der Sache gäbe. Unabhängig von dieser letzteren Reihe hat Herbart an Kant angeknüpft, indem er die Definition: Sein sei die schlechthinige Position eines Dinges, acceptirte; Beneke wollte Kant und Fichte etc. verbessern dadurch, dass er zurückging auf den vorkantischen Gedanken, wonach uns in unserem unmittelbaren Bewusstsein ein Sein im Denken gegeben sei. Trendelenburg dagegen ging von dem Gegensatz aus, der seit Kant zwischen Sein und Denken aufgethan schien und dessen Kluft keine bisherige Philosophie

schien geschlossen zu haben, um in der Bewegung, welche dem Sein und Denken gemeinschaftlich sein sollte, eine Brücke zu schlagen, auf der sie zu einander kommen könnten. In einem anderen grossen Philosophen unserer Tage ist die beständige Beziehung auf Herbart unerlässlich, um seine Gedanken scharf und bestimmt aufzufassen. Es scheint hiernach nichts natürlicher, als dass wir es auch so machen; dadurch wird ja augenfällig die Continuität, der geschichtliche Zusammenhang von einem Denken zum andern gewahrt. Indess, wir werden es nicht so machen; denn bei dieser Art von Continuität ist eine Gefahr unvermeidlich. Indem man an irgend einen Gedanken irgend eines Philosophen anknüpft, natürlich nicht an einen unwesentlichen, sondern an einen capitalen und fundamentalen, lässt man sich nicht nur von diesem die Aufgabe stellen, sondern man nimmt auch viel mehr in den Kauf, als man merkt. Man denkt, der und der Punkt befriedigt noch nicht, mit dem und dem Punkt liesse sich noch viel mehr machen; aber man müsste untersuchen, ob nicht blos für den angefangenen Curs des Denkens diese Betrachtungen gelten, die man benutzen will, sondern ob sie überhaupt für alles Denken gelten. Mit anderen Worten: man fängt an einem Punkt einer Kette an und macht ihn zum Ausgangspunkt, statt auf den Anfangspunkt jener Kette zurückzugehen. Ein Philosoph aber muss von vorne anfangen; er darf nicht einen Punkt des Anderen zu seinem Anfangspunkt machen; denn der Punkt des Anderen ist durch eine Menge Betrachtungen vorbereitet und gewonnen worden; von diesen hängt seine Güte, Wahrheit, Zuverlässigkeit ab. Man müsste mindestens alle bis zu jenem Punkte hinleitenden Untersuchungen noch einmal durchgemacht haben, wenn man ohne Gefahr einen Punkt aus der Mitte herausnehmen will; dann aber ist es so gut, als ob man von vorne anfinge. Man darf auch nicht als erwiesen von Kant annehmen, dass Sein die schlechthinige Position eines Dinges ist; das ist von Kant erwiesen, aber in einem bestimmten Zusammenhang und mit Bezug auf eine bestimmte Frage, und es ist erst zu untersuchen, ob dieser Begriff von Sein wirklich der schlechthin allgemeine ist. Man darf nicht mit Hegel an das Absolute Schellings anknüpfen und nur die

dialektische Entwicklung dazu bringen wollen; denn das hat zur Folge, dass man es mit den Beweisen leichter nimmt, indem man denkt, die Sache sei ja schon gewiss durch anderweitig erbrachte Sicherstellungen, es komme auf die Exaktheit derselben für die Wirklichkeit des Sachverhalts nicht soviel an. Hierin liegt ein Haupterklärungsgrund, warum es den Hegelianern so wenig Eindruck gemacht hat, als man die Nichtigkeit und das Unzutreffende der hauptsächlichen Beweise ihres Meisters ihnen vordemonstrirte; sie sind eben im Stillen von der Sache eher überzeugt, als die Beweise ihnen gebracht werden, gerade wie es bei Hegel selbst der Fall war, obwohl der auf seine Methode ja alles hielt und seine eigentliche epochemachende Entdeckung darin erkennen wollte. Man darf sich nicht als philosophische Grundfrage zuschicken lassen, die nach der Vereinigung der Gegensätze von Sein und Denken, von Ideal und Real; denn das sind sehr weitschichtige, viel umfassende Ausdrücke, von denen sich gar nicht ohne Weiteres behaupten lässt, dass das jedesmal Gegensätze wären, die es besondere Mühe kosten würde zusammenzuzwingen zu irgendwelcher Eintracht; oder wer das nach gründlicher, allseitiger Prüfung dieser Begriffe dennoch behauptet, der thut eben unserer Forderung Genüge, er hat nicht die Sache blos übernommen, sondern von Neuem durchgenommen von Grund aus. Soviel davon, dass man sich durch das gewöhnliche Verfahren die Aufgabe von Anderen stellen lässt; nun noch Einiges darüber, dass man dabei viel mehr in den Kauf nimmt, als man merkt. Ein philosophischer Gedanke, der so aufgenommen wird, ist nicht Ein Gedanke, sondern ein ganzer Schwarm von solchen; das ist das Schicksal unseres Denkens, dass es, je nachdem es sich so oder so entschieden hat, mit dieser Entscheidung eine Unmasse Consequenzen nach sich zieht. Wenn ich sage: Ideal und Real sind Gegensätze, so sage ich damit: ideal ist nicht real, real ist nicht ideal, Sein ist nicht Denken, Denken nicht Sein. Was folgt daraus sofort? Die Alten folgerten daraus, dass die Welt aus Materie und Form zusammengesetzt ist; denn in jedem Dinge schien etwas zu sein, was ideal war, d. h. in unser Denken abbildlich aufgenommen werden konnte, und etwas, das nicht in

unser Denken einging, auch gar nicht eingehen konnte, denn sonst wäre es auch ideal gewesen; dann aber wäre alles ideal gewesen und der Gegensatz von ideal und real ein blosser Gegensatz des Scheins oder allenfalls des Grades. Die Neueren folgerten daraus, dass die Welt aus einem obersten Gegensatz bestehe, der darum doch wegen der durchgängigen Vereintheit beider Gegensätze eine letzte Einheit voraussetze; diese sei Gott, die Indifferenz der Gegensätze, die Welt sei die heraustretenden und sich immer mehr besondernden, specificirenden Gegensätze. Die antike Folgerung aus jenem uns so natürlichen Gegensatze ist jetzt meist aufgegeben, es giebt keine Materie ohne Form, die Trennung ist also höchstens eine logische, keine reale, wie sie doch dem Alterthum in Beziehung auf die Welt immer wurde. Die moderne Folgerung ist noch nicht ganz überwunden und kann es nicht werden, ohne dass man den Gegensatz ideal, real selbst in Frage stellt und einer tieferen Untersuchung unterzieht. Es ist in diesen philosophischen Dingen gerade wie in den moralischen; wer a sagt, muss auch b sagen, wer angefangen hat, ist nicht mehr Herr seiner Bewegungen, und will er es sein, so muss er sich mit viel Mühe und Anstrengung wieder einen neuen Ausgangs- und Anfangspunkt gewinnen.

„Aber wir müssen doch irgendwie anfangen? wir können doch sonst nicht von der Stelle kommen, wir müssen doch sagen, was wir uns unter Wissen denken. Wir werden also zwar nicht davon ausgehen, was Kant und Andere Wissen nennen, dafür aber werden wir unser liebes Ich einsetzen und erklären: ich meine mit Wissen das und das. Denn ganz schöpferisch vermögen wir nicht zu beginnen; wir haben das Wissen nicht zu erschaffen, da es noch gar nicht da ist, wir können es auch nicht wie ein Taschenspieler aus der Pistole schiessen, ohne dass es damit doch irgendwie natürlich zugeht.“ Ich läugne nun gar nicht, dass wir das Wissen und seinen Begriff nicht zu erzaubern vermögen; aber ich behaupte, es ist ein grosser Unterschied, ob wir sagen, Kant hat den und den Begriff von Wissen, oder ob wir sagen: wir gewinnen uns den Begriff von Wissen so und so. Sage ich, Kant, so erwecke ich ein bedeutendes günstiges Vorurtheil für solch einen

Begriff; sage ich, wir gewinnen etc., so heisst das nichts weiter als: ich bin der Ansicht, dass wir so gewinnen, und fordere jedermann auf zuzusehen, ob er ihn auch so gewinnt. Ich stelle damit den Begriff nicht als problematisch, vorläufig, blos so ungefähr hin, sondern als ganz gewiss, zunächst mir gewiss, aber mit der Aufforderung an Andere, zuzusehen, ob sie damit stimmen. Wir dürfen keinen Begriff eines Philosophen aufnehmen blos darum, weil er ihn gehabt, sondern es ist jedesmal der Begriff von Neuem zu begründen, es ist also so gut, als ob ihn der und der nicht gehabt hätte; nur die jedesmalige Begründung kann ihn empfehlen vor anderen Begriffen, die andere Leute etwa gehabt haben. Es giebt aber noch eine Vorsicht, welche wir anwenden müssen. Wir dürfen nicht damit anfangen zu definiren: Wissen heisst das und das. Die Menschen werden nicht mit fertigen Definitionen des Wissens geboren, wir sind auch nicht seit Kindesbeinen mit solch einem eisernen Bestand unseres Begriffs von Wissen herumgegangen, sondern, er mag herkommen, wo er will (das geht uns hier nichts an, wo wir ihn noch nicht einmal haben), das steht uns fest, wir kommen erst durch mancherlei Ueberlegungen zu dem Begriff des Wissens in der Form einer Definition. Ja, noch mehr; die meisten Menschen, auch die wissenschaftlich gebildeten, würden etwas in Verlegenheit kommen, wenn sie ganz ex abrupto eine Definition von Wissen geben sollten. Sie werden es vorziehen, Beispiele zu geben und zu sagen etwa: wissen, dass der Baum, vor dem wir gerade stehen, grösser ist als der etwas weiter abstehende, heisst u. s. f.; und so werden sie noch mehrere Exempel vornehmen und schliesslich aus verschiedenen einen allgemeinen Begriff des Wissens sich herausbilden, abziehen, abstrahiren, indem sie die Unterschiede fallen lassen und das Gemeinsame behalten. Wir können getrost erklären, es ist das keine Schande, der Philosoph ist zu seinem Begriff von Wissen gar nicht anders gekommen, er konnte gar nicht anders dazu kommen. Denn er ist ein Mensch wie andere auch; er mag durch seine besondere philosophische Begabung früher zu einem allgemeinen Begriff gelangt sein, er mag grössere Gewandtheit und Leichtigkeit bei dieser Gewinnung zeigen, aber fertig damit auf die Welt

gekommen zu sein wird er nicht behaupten, er ist irgendwie mindestens durch Veranlassungen zu seinem Begriff gediehen. Wir nehmen daher keinen Anstand uns über den allgemeinen Begriff des Wisseus an Beispieleu erst gründlich zu belehren, ehe wir uns getrauen ihn zu formuliren. Eine Philosophie soll Untersuchung sein, nicht ein Orakel, welches vom hohen Dreifuss prophetische Weisheitssprüche in die Welt sendet, erwartend, dass die Menge sie gläubig und verehrend aufuehme und in einem feinen Herzen bewahre. Es wird aber auf die Beispiele sehr viel ankommen. Es wäre z. B. ganz verkehrt, Beispiele blos aus Einer Wisseuschaft zu nehmen, etwa blos aus der Logik, blos aus der Mathematik, blos aus den empirischen Naturwissenschaften, oder blos aus den sogenannten Geisteswissenschaften. Denn vielleicht waudelt sich der Begriff des Wissens in jeder von diesen etwas ab, und legten wir einen Begriff von Wissen zum Grunde, der blos logisch oder blos naturwissenschaftlich wäre, so würden wir sämmtlicheu anderen Wissensgebieten einen ungehörigen Zwang anthun. Diese Sorge ist keine eingebildete; es lässt sich nachweisen aus der Geschichte der Philosophie, wie verhäugnissvoll solch unbewusste Eiuseitigkeit gewirkt hat. So hat Spinoza seinen Begriff und sein Ideal von Wissen aus der Mathematik gezogen, und welche Wirkung hat er damit hervorgebracht? Es entstand ein Weltbild von einer Art eiserner Ruhe, erhabener Nothwendigkeit; die mathematische Stimmung: alles fliesst nothwendig aus der Natur des allgemeiuen Raumes, ward umgewaudelt in die: alles in der Welt fliesst uothwendig aus der Natur der allgemeinen Substanz. Diese Stimmung hat etwas sehr Anziehendes für das Gemüth, die Beweise etwas Ueberredendes für deu Verstand, aber sobald man merkt, wie Spinoza's Begriff von Wisseu blos mathematisch ist und auf andere Wissensgebiete ohne uuerlaubte Gewaltthätigkeit gar nicht passt, schwindet alle Macht der Beweise und aller Zauber seines Grundgedankeus dahin; die Beweise sind nichts, das Gefühl der Erhabenheit ist ein erborgter Flitterstaat. Vor solcher Einseitigkeit müssen wir auf unserer Hut sein. Ihr zu eutgehen nehmen wir Beispiele aus den verschiedenen Hauptwissenschaften. Diese Beispiele brauchen

wir nicht besonders zu wählen; jeder Satz, von dem man in diesen Wissenschaften sagt: man weiss ihn, kann uns zu unserem Zweeke dienen. Darum werden wir aber nieht die ersten besten nehmen, die uns einfallen; wir werden keine zu eomplicirten nehmen, sonst gerathen wir vom Hundertsten in das Tausendste. Wir nehmen möglichst einfaehe Fälle; denn nicht, was der Satz sagt, interessirt uns hier, sondern was es heisst, dass man von einem solehen Satze sagt: man wisse ihn. Wir beginnen mit einem ersten Beispiel und sehlagen den Weg ein von den Geisteswissenschaften abwärts durch die Natur zur Logik anfwärts oder heimwärts.

Was heisst es also, wenn jemand sagt: „ieh weiss, dass Gott existirt". Gewöhnlich beschäftigen wir uns gar nicht damit, was hier heisse, ich weiss, sondern fahren sogleich zu mit der Frage, die uns viel mehr packt, wenn wir die Zuversieht jenes Ausspruehs vernehmen, mit der Frage: woher weisst du das? Wir setzen also voraus, dass wir über den Begriff Wissen beide einig sein müssten; nur über einen Punkt, der entweder zu demselben Begriff mitgehört oder ausser ihm liegt — denn das ist bei unserer einwerfenden Frage noch nicht ersichtlich —, mit ihm vielleicht uneinig sind. Hier aber müssen wir Stand halten und Schritt für Schritt nicht fragen, woher weisst du das, sondern was denke ich unter dem Worte Wissen, indem ich voraussetze, dass wir über seinen Sinn einig, nur über das Woher dieses Wissens möglicherweise uneinig seien. Wir denken uns also aus, was es heisst, wenn ich sage, ich weiss, dass Gott existirt. Ich finde darin folgende besondere Gedanken enthalten. Erstens ich stelle mir Gott vor in Gedanken, ich denke unter seinem Namen ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen, welches diese Welt geschaffen hat. Also ich habe eine Vorstellung von Gott, einen Gedanken von ihm, wenn ich sage: ich weiss, dass Gott existirt. Aber ist das schon genug? ich besinne mich und sage: nein; wenn ich blos das mit jenem Satze meinte, so würde ich sagen: ich habe eine Vorstellung von Gott, aber nieht, ieh weiss, dass Gott existirt. Also die blosse Vorstellung von Gott haben ist in diesem Falle noch nicht ausreichend zum Wissen. Es fällt mir

aber ein, dass ich einen Unterschied mache zwischen den Vorstellungen von Dingen, von denen ich sage: sie existiren blos in meiner Vorstellung, und Dingen, von denen ich annehme, sie existirten unabhängig von meiner Vorstellung. Wenn ich einen Roman lese, so existirt alles, was ich lese, die ganze Geschichte mit Anfang, Mitte und Ende, mit ihren Verwicklungen und Lösungen, ihren Freuden und Leiden, blos in meiner Vorstellung. So sehr ich mich in das Ganze hineinversetze, so sehr es den Schein und die Empfindung der Wirklichkeit in mir erregt, so täuschend wahr und nach dem Leben alle Personen und Situationen geschildert sind, so reell meine Mitfreude und mein Mitschmerz ist, so wahr ich zittere, bebe für meinen Helden und mit ihm hange und bange in schwebender Pein, bis er wieder aus der ihn bedräuenden Gefahr gerettet ist: so existirt doch alles miteinander nur in meiner Vorstellung, meiner Phantasie. Wenn ich aber sage: ich weiss, dass Gott existirt, so heisst das nicht, ich habe eine Vorstellung von Gott, ich denke mir das und das unter ihm. Wenn der, welcher so spricht, von Gott weiter redet, so betrachtet er seine Rede nicht wie einen Roman, blos dazu gemacht, unsere Affecte und Empfindungen in leise, angenehme Bewegungen zu versetzen, unsere Phantasie lieblich zu beschäftigen, und dadurch unsere übrigen Geisteskräfte zu erfrischen und zu erholen, sondern er will sagen: Gottes Existenz ist unabhängig von meinem Vorstellen, er existirt, ob ich ihn vorstelle oder nicht; es ist ganz gleichgültig, ob ich ihn denke oder nicht, es hat das auf sein Sein gar keinen Einfluss. Die Dinge der Phantasie, das sind blosse Vorstellungen, die sind nicht unabhängig von meinem Vorstellen; wenn ich sie nicht vorstelle, sind sie nicht; ein Märchen aus Tausend und Eine Nacht war nicht, ist nicht, wird nicht sein ausser in meinen Vorstellungen; aber mit Gott ist das ein ganz anderes Ding. — Hier haben wir zwei wesentliche Punkte bis jetzt erlangt. Erstens heisst in dem Beispiel: ich weiss, dass Gott existirt, wissen soviel wie einen Gedanken von Gott haben; wer den nicht hätte, würde in der Sache ganz verloren sein; es wäre, als wenn man ihm sagte, dass Abracadabra existirt; er würde erst fragen, was ist Abracadabra, was meinst du damit?

und wir müssten es ihm erst erklären; ebenso ist eine Vorstellung von Gott unerlässlich, wenn man den Satz: ich weiss, dass Gott existirt, verstehen soll. Zweitens: diese Vorstellung von Gott thut es aber nicht, sondern es muss der weitere Gedanke hinzutreten, dass der Inhalt dieser Vorstellung, das, was durch sie, unter ihr gedacht wird, unabhängig von unserer Vorstellung existirt. Gewöhnlich nennen wir solchen Inhalt einer Vorstellung ihren Gegenstand, ihr Object. Vorstellung von Gott, verbunden mit der weiteren Vorstellung, dass der Gegenstand derselben unabhängig von unserem Vorstellen vorhanden ist, das sind die zwei Momente des Wissens, welche wir bisher durch Zergliederung jenes Satzes erlangt haben. Aber damit sind wir nicht zu Ende. Heisst jener Satz nichts weiter als: ich habe die Vorstellung Gottes und stelle zugleich vor, dass der Gegenstand meiner Vorstellung nicht blos in meiner Vorstellung existirt, vorhanden ist, so ist nicht einzusehen, warum man das ein Wissen nennt; man könnte es bis jetzt nicht von Einbildung oder Glaube unterscheiden. Die Einbildung und der Glaube können gerade so sprechen; man setze einen eingebildeten Menschen, etwa eingebildet auf seine körperliche Schönheit, die er gar nicht hat nach dem Urtheil der Anderen; er denkt auch: ich habe die Vorstellung von meiner schönen Gestalt und habe die Vorstellung, dass der Gegenstand dieser meiner Vorstellung unabhängig von meiner Vorstellung vorhanden ist. Somit drückt er sich ganz so aus, wie im obigen Falle der Ausdruck lautete, und doch werden wir das Einbildung nennen und nicht Wissen. Derjenige aber, welcher nicht sagt: ich weiss, dass Gott existirt, sondern ich glaube, dass Gott existirt, würde ganz dieselbe Erklärung geben können, wie oben, nämlich: ich habe eine Vorstellung von Gott und stelle mir weiter vor u. s. w., und doch nennt er seine Ansicht Glaube und nicht Wissen, und lehnt das Wissen über Gott vielleicht ab; auf alle Fälle unterscheidet er sehr bestimmt zwischen beiden Ausdrücken als nicht synonymen, sondern reell ganz etwas Anderes meinenden. Was muss denn aber zu obigem Ausdruck hinzukommen, damit er ein Wissen sei, damit man zugestehe, er weiss, dass Gott existirt, glaubt es nicht blos, bildet es sich nicht nur ein, stellt

es nicht allein vor? Das, was noch fehlt, ist bereits oben angedeutet in dem Hinweis, dass wir solchen Behauptungen gegenüber sofort mit der Frage kommen: woher weisst du das? Wir fordern den Grund seiner Behauptung zu hören. Er soll nicht blos sagen, ich weiss es; er soll das Wort Wissen in diesem Falle gar nicht in den Mund nehmen, er soll sagen: ich glaube; und selbst dann erkundigen wir uns nach dem Grunde seines Glaubens. Sagt er, ich habe keinen, ich nehme es blos an, weil es mir gefällt, so werden wir ihm antworten: dann kannst du alles kunterbunt annehmen, aber deine Annahme hat dann weiter gar keinen Werth und Bedeutung; für dich mag sie von Folgen sein, aber wer sie nicht zugeben will, dem kannst du auf sein einfaches Läugnen nichts erwidern, und wenn jemand käme und sagte: ich nehme an, dass die Welt von einem grossen Elephanten getragen wird, den man nur nicht sieht, so ist das so gut eine Annahme wie die deinige; dass Deine anderen Menschen plausibler erscheint als die letztere, ändert an dem wissenschaftlichen Werth beider Behauptungen nichts, es sind blosse willkürliche Annahmen. Wenn du deinen Satz nicht blos als Annahme ohne allen Grund, sondern als Glaube festhalten willst, so musst du mindestens irgendwelchen Grund beibringen. Du kannst etwa sagen: ich befinde mich bei dieser Annahme gemüthlich viel ruhiger und getroster, ich sehe, dass sie einen heilsamen Einfluss auf mein Thun und Lassen hat; das sind praktische Gründe. Oder ich sehe nicht ab, wie die Welt so sein könnte, wie sie eingerichtet ist, wenn sie nicht von einem so und so beschaffenen Wesen herstammte; das sind theoretische Gründe. Wo uns diese entgegengehalten werden, sprechen wir nicht blos von Annahme, sondern von Glauben. Warum aber noch nicht von Wissen? Das wird davon abhängen, wieviel Gewicht wir jenen Gründen beilegen. Wir werden sie nämlich sofort abschätzen und einen Unterschied unter ihnen machen; aber welchen? Zunächst einen blos gefühlsmässigen, den, ob uns ein Argument befriedigt oder nicht. Befriedigt es uns, d. h. sagt es uns zu, bringt es dieselbe Wirkung auf uns hervor, wie auf den, der es vorträgt, regt sich kein Einwurf dagegen, steht kein Zweifel dawider auf: so sind wir geneigt,

unsern Satz nicht für Annahme, nicht für Glaube, sondern für ein Wissen zu halten. Aber hiermit sind wir noch immer nicht zu Ende. Es scheint zwar, als könnten wir jetzt folgende Zusammenfassung machen: wissen heisst 1) etwas vorstellen, 2) vorstellen, dass der Gegenstand der Vorstellung unabhängig von unserer Vorstellung existirt, 3) einen befriedigenden Grund für diese zweite Annahme haben; kurz, wissen heisst begründete Ueberzeugung von der Existenz des Gegenstandes haben. Aber hier ist noch eine klaffende Lücke. Wir haben gesagt: begründete Ueberzeugung, befriedigenden Grund. Wann ist denn eine Ueberzeugung gegründet, wann ist denn ein Grund befriedigend? Ist etwa der Umstand, dass wir auf einen Einfall kommen, schon ein Grund in dem Sinne, wie wir für Wissen Gründe verlangen? Ist ein Grund befriedigend, weil er mir, dir, einem Dritten zusagt? Man hat daher nicht blos einen befriedigenden Grund für das Wissen verlangt, sondern einen zureichenden, eine ratio suffieiens, und näher noch einen nicht blos subjectiv, sondern objectiv zureichenden Grund. Subjective Gründe nennt man dann die, welche von besonderen Umständen abhängen, um Ueberzeugung hervorzubringen, oder auch von der Willkür; objectiv die, welche in allgemein vorhandenen Umständen fussen und nicht von unserer Wahl abhängen, oder man sagt auch, zureichend sind Gründe, wenn sie allgemein und wenn sie nothwendig sind, d. h. wenn jeder Mensch als Mensch sie annimmt, sobald er sie nur hört, und gar nicht umhin kann ihnen zuzustimmen, sie als gültig zur Entscheidung der Frage: ob Wissen, ob Glaube, ob Willkürannahme, zuzulassen. Gar nicht von Belang ist vor der Hand die Frage, woher diese Gründe stammen, ob von aussen, aus der Erfahrung, ob von innen, aus dem Geiste; auf jeden Fall müssen sie auf den Geist den nöthigen Eindruck machen, sonst leisten sie nicht, was sie sollen. Wenn wir uns der Gewalt eines Grundes nicht zu entziehen im Stande sind, wenn wir bei den übrigen Menschen dieselbe Erfahrung machen, dass sie ihn zulassen, sobald sie ihn verstehen, so erscheint er uns zureichend, objectiv zureichend, und das, wofür er geltend gemacht wird, wird dann nicht mehr Glaube, sondern Wissen genannt. Also das Wissen

besteht im gegenwärtigen Falle aus folgenden drei Stücken: 1) aus unserer Vorstellung von Gott, 2) aus dem Gedanken, dass der Gegenstand derselben unabhängig von unserer Vorstellung vorhanden ist, 3) aus einem objectiv zureichenden Grunde für diese zweite Annahme oder Vorstellung. Wenn diese drei Bedingungen erfüllt wären, und wo sie in ähnlichen Fällen erfüllt sein werden, da ist nicht Annahme, nicht Glaube, da ist Wissen. Hätten wir objectiv zureichende Gründe für jene Vorstellung von Gottes Existenz, so wäre diese ein Wissen, und als Wissen zugleich nicht blos unser Besitz, sondern einem jeden mittheilbar, der unsere Aussage sammt ihren Gründen hören und verstehen könnte. Und so haben es auch alle gemeint, welche jemals behauptet haben ein Wissen von Gott zu besitzen, sie haben das als etwas betrachtet, was nothwendig von jedem Menschen angenommen werden müsse. — Hier ist nun noch vielerlei zu beachten. Erstens, wir müssen eine Vorstellung davon haben, was überhaupt gemeint ist mit dem Gegenstand unseres Wissens. Da entsteht die Frage: woher haben wir die, und wie sind wir davon überzeugt, dass wir sie haben? Zweitens, wir müssen eine Vorstellung haben von einem Sein unabhängig von unserem Vorstellen. Da entsteht wieder die Frage: woher haben wir die und wie sind wir gewiss, dass wir sie haben? Drittens, wir müssen eine Vorstellung haben von Gründen und ihrer verschiedenen Art, ihrem Werth, ihrer Wirkung aufs Gemüth. Woher haben wir diese und wie sind wir gewiss, dass wir sie haben? namentlich woher kommen wir nicht nur zu dem Gedanken, sondern zur Behauptung, es müsse Gründe geben, welche auf jeden Menschen und welche auf jeden zwingend einwirken? Haben wir alle Menschen durchprobirt, dass wir so etwas wissen, und falls wir das könnten, haben wir eine Gewähr dafür, dass immer, unter allen Umständen, in jedem Augenblick jene Gründe auf jeden einzelnen Menschen für sich und auf alle zusammen die beschriebene Wirkung thun? denn das müsste uns feststehen, wenn wir von objectiven, von allgemeinen und nothwendigen Gründen sprechen. Und nicht einmal das genügt, wenn wir die Sache aufs schärfste nehmen. Wir haben eine Vorstellung von Etwas, wir haben die Vorstellung

von der Existenz dieses Etwas über unsere Vorstellung hinaus, wir haben die Vorstellung von der allgemeinen und nothwendigen Vorstellung solcher Existenz dieses Etwas, wenn wir von Gott z. B. ein Wissen haben. Dieses Drei muss zusammen dasein, um von einem Wissen zu sprechen, aber das alles läuft letztlich zusammen in gewisse Vorstellungen, die wir haben, in besonders geartete und abgewandelte Vorstellungen, in Vorstellungen, die in uns sind, nichts ausser uns, nichts unabhängig von unserem Vorstellen. Also auf dieses sind wir zuletzt zurückgeworfen, auf gewisse Vorstellungen in uns, Vorstellungen von Etwas, von Existenz, von Gründen eine solche Existenz zu behaupten. Das ist das Ergebniss, welches uns hier wird. Wir behalten es uns als eine Aufgabe zu ferneren Untersuchungen, welche immer mehr in die Tiefe steigen und doch so klar bis jetzt sich uns aufdringen. Vor der Hand müssen wir noch ein anderes Beispiel nehmen, um uns zu versichern, ob derselbe Begriff von Wissen auch in anderen Wissenschaften existirt, oder ob vielleicht die Idee von Gottes Existenz, die Grundlage der Theologie, etwas Eigenes für sich bildet. Man wird sehr bereit sein zu antworten, analoge Fälle seien jedem viele bekannt, aber trotzdem müssen wir uns an eine solche Analyse begeben; vielleicht finden sich doch noch Unterschiede, die wir nicht erwarteten.

Wir nehmen als zweites Exempel eines aus den Naturwissenschaften im weitesten Sinne, einen einfachsten Fall, noch keinen der Naturerklärung, sondern der blossen Naturwahrnehmung. Wir alle sagen: der Magnet zieht das Eisen an, und behaupten, das zu wissen. Was behaupten wir damit oder was meinen wir mit dieser Behauptung? Es ist folgendes: erstens, wir haben eine Vorstellung von Magnet und Eisen. Aber diese Vorstellung ist unterschieden von anderen Vorstellungen; es ist nicht blos Vorstellung, sondern genauer sinnliche Vorstellung. So unterscheidet sie sich von der Vorstellung Gottes. Wir haben von Magnet, von Eisen das, was wir ein Bild nennen; die Vorstellung von ihnen hat etwas Anschauliches, wir sehen Magnet und Eisen gleichsam vor uns, auch wenn wir blos an sie denken. Es giebt aber auch Fälle, wo wir nicht blos an sie denken. Durch solche Fälle sind

wir überhaupt erst mit Magnet und Eisen bekannt geworden; sie sind Vorstellungen nicht wie die Vorstellung Gottes, sondern sie haben das Eigene, dass es Vorstellungen sind, welche, wie wir sagen, auf Wahrnehmung beruhen, d. h. wir sind überzeugt gewisse Organe zu haben, Sinnesorgane, diesen waren Magnet und Eisen einmal präsent, so dass wir sie sehen, fühlen, hören und schmecken konnten, allenfalls auch riechen, aber das alles nur, wenn man eine offene Nase hatte, oder sie auf die Zunge brachte, oder mit einem harten Körper anschlug; zum Betasten war unsere Hand erforderlich oder auch ein Theil unserer Haut, zum Sehen unser geöffnetes Auge, eine gewisse Helligkeit und eine bestimmte Entfernung des Eisens und Magnets von unserem Auge; falls diese Entfernung übersehritten wurde, sahen wir jene nicht mehr, ihre Wahrnehmung hörte auf. Hier thut sich eine ganze Welt neuer und eigenthümlicher Vorstellungsarten auf, von denen wir vorhin nicht zu reden brauchten; hier aber werden wir ausdrücklich auf sie geführt. Weil wir Wahrnehmung von Magnet und Eisen ursprünglich hatten, darum haben wir nicht blos Vorstellung von ihnen, sondern bestimmter Anschauung, und diese Anschauung bleibt auch nach dem Aufhören der Wahrnehmung noch, und dies Anschauliche meinen wir, wenn wir sagen, wir haben ein Bild von Magnet und Eisen in unserer Vorstellung, nicht eine Vorstellung allgemeiner Art, wie bei der Vorstellung Gottes. Weiter aber nehmen wir nicht blos Magnet und Eisen für sich wahr, sondern in einer bestimmten Entfernung oder Nähe von einander, sie sind räumlich bestimmt. Das ist etwas, was in der früheren Vorstellung Gottes nicht ausdrücklich vorkam. Und wenn wir sagen: der Magnet zieht das Eisen an, so meinen wir, wir haben wahrgenommen, und es lässt sich wahrnehmen, dass das Eisen in einer gewissen Entfernung vom Magneten, zunächst dass kleine Eisenspäne oder Feile plötzlich ihren Ort verlassen, sich auf den Magneten zubewegen und an ihm festhangen. Das ist eine Aenderung, die wir da wahrnehmen, so gut und ebenso wahrnehmen, wie wir vorher Magnet und Eisen wahrnahmen. Wir behaupten nicht blos beide und ihren Abstand wahrzunehmen, sondern auch die Veränderung dieses Abstandes, während

sie geschieht, und das Resultat, nachdem es geschehen ist. Das ist das Erste; darin liegt eine ganze Masse bestimmter Arten von Vorstellungen. Und das Zweite, wird sich das auch so eigen und vielfach gestalten? Das Zweite war bei dem Gedanken Gottes, dass wir vorstellten, der Gegenstand desselben habe eine von unserem Vorstellen unabhängige Existenz. Beim Magnet und Eisen und der Annäherung des zweiten zum ersten, wie denken wir es da? Es wird hier nicht geschildert, wie die Sachen letztlich und abschliessend sind, sondern wie wir sie alle nach der nächsten Wahrnehmung denken, d. h. in unseren Vorstellungen haben. Es ist uns hier noch ganz einerlei, ob sich das so bewähren wird bei einer eindringenderen Untersuchung, oder ob Aenderungen vorgenommen werden müssen. Hier interessirt uns blos, was wir meinen, wenn wir sagen: ich weiss, dass der Magnet das Eisen anzieht; der Satz kann falsch sein, der Inhalt; was wir aber damit meinen, wenn wir sagen, das sei ein Wissen, das steht uns fest. Möglich, dass sich der Inhalt dieses Wissens corrigiren könnte, der formale Begriff desselben wird bleiben. Wir behaupten also damit nicht blos, dass wir die Vorstellung von Magnet, Eisen und Anziehung haben, sondern wir behaupten damit, dass das Vorgestellte, das bei diesen Worten Gedachte, der Gegenstand jener Aussage nicht blos Vorstellungen in uns seien, sondern auch unabhängig von unseren Vorstellungen existiren. Und wir haben hier einen eigenen Begriff von Existenz, nicht blos den, dass sie unabhängig von unseren Vorstellungen sei, sondern dass sie ausserhalb unseres Vorstelleus stattfinde, an einem anderen Orte als dem, an welchem unser Vorstellen ist; wir behaupten damit eine äussere Existenz. Das ist noch etwas Anderes, als wie es bei der Vorstellung Gottes war. Diese kam uns nicht durch Wahrnehmung der Sinne; Unabhängigkeit von unserem Vorstellen war das Prädicat für seine Existenz, bei den Wahrnehmungsgegenständen verwandelt sich dies näher in äussere Existenz, und nicht blos denken wir diese Gegenstände ausser uns, sondern wir denken sie bestimmter im Raume und schreiben ihnen Bewegung und vieles Andere von daher zu. Hier haben wir also einen sehr viel näher bestimmten Begriff von Existenz als

in unserem ersten Beispiel. — Nun aber das Dritte. Das war bei Gott die Frage nach dem Grund der Vorstellung von seiner Existenz. Ist diese Frage hier auch zu stellen? Sie ist gerade so unvermeidlich und einschneidend wie dort. Stellen wir nicht in unserer Phantasie ganze Welten räumlicher Natur und äusserer Existenz vor, ohne zu behaupten, ohne nur einen Augenblick ernstlich vorzustellen, es seien dies ausser uns vorhandene wirkliche Dinge, nicht blos Erzeugnisse unseres freien Denkens, d. h. des ästhetischen oder wissenschaftlichen Dichtens? Einen Grund für diese Unterscheidung müssen wir angeben, ein Merkmal haben, wonach wir bestimmt urtheilen mögen, dies gehört zur gedachten äusseren Welt, dies zur wirklichen. Aber nicht blos einen Grund beliebiger Art; es genügt nicht zu sagen, das scheint mir so und das scheint mir anders. Das wäre Willkür oder subjective Beschaffenheitsäusserung; dies nennt niemand ein Wissen. Auch genügt kein blos ungefähres Unterscheidungsmerkmal; so eins wäre etwa das Hume'sche, demzufolge alle sehr lebhaften und starken Empfindungen — Empfindungen sind ja auch zunächst nichts als Vorstellungen in uns — uns veranlassen sie für real zu halten, d. h. für Abbilder oder Bezugspunkte realer Dinge, während alle schwachen Eindrücke für subjectiv, für Phantasie oder Erinnerungsbilder zu halten sind. Hume hat darum auch nicht gesagt, die Annahme der Aussenwelt sei ein Wissen, sondern sie sei ein Glaube, sie beruhe auf Glauben; denn starker und schwacher Eindruck lässt sich nicht scharf gegen einander abgrenzen, es giebt keine Scala dafür, wie beim Thermometer oder Barometer; es existirt kein solches Messinstrument auf äusserer Realität für unsere Vorstellungen. Und nicht nur bei einem und demselben Menschen giebt es kein fixes Maass der Art, sondern noch viel weniger bei verschiedenen Menschen. Man denke nur an die Menschen nicht mit lebhafter, sondern gleichsam mit leiblicher Phantasie, denen alles gleich in die Muskeln und Gliedmaassen fährt, was sie bewegt und ergreift, die alle Vorstellungen, welche sie innerlich erfüllen, sofort äusserlich agiren, und alles, was sie sich vorstellen, gleich vor sich sehen, mit abwesenden Personen, an die sie denken, sich

anfangen leise und auch laut zu unterhalten, als wären sie sinnlich gegenwärtig. Wenn man also behauptet, ein Wissen von den äusseren Dingen zu haben, so genügt es nicht eine Vorstellung von ihnen zu haben verbunden mit der weiteren Vorstellung ihrer äusseren Existenz, sondern ein Wissen wird dies aus Meinen, Glauben erst, wenn ein zureichender Grund gefunden wird für die zweite Annahme, zureichend wiederum nicht blos subjectiv, sondern objectiv, d. h. ein Grund, der allgemein und nothwendig ist, allgemein d. h. für jeden gültig, der ihn hört und fasst, nothwendig d. h. bei dem es nicht in der Wahl jemandes steht, ob er ihn will gelten lassen, er muss gar nicht anders können. Bei äusseren Dingen wäre somit der Begriff des Wissens der, dass wir eine Vorstellung haben von dem Gegenstand und seiner äusseren Existenz aus zureichenden Gründen. Identisch ist mit dem ersten Beispiel das zweite darin, dass 1) zum Wissen eine Vorstellung von einem Gegenstand gehört, dass 2) die von unserem Vorstellen unabhängige Existenz desselben aus objectiv zureichenden Gründen angenommen werde. Verschieden ist in beiden Beispielen die Art der Existenz; bei Gottes Existenz wird blos zunächst gedacht, sie sei unabhängig von unserem Vorstellen, bei derjenigen der Naturdinge, sie sei nicht nur dies, sondern näher noch eine äussere Existenz. Wir müssen da untersuchen, 1) was heisst Vorstellung von einem Gegenstand, und woher haben wir sie, wie sind wir ihrer gewiss? 2) was heisst äussere Existenz und alles, was sich daran anhängt, Raum, Veränderung im Raum etc.? 3) wie können wir überzeugt sein Gründe für die Annahme äusserer Existenz und dessen, was sich daran anschliesst, zu haben, Gründe, die uns ein für allemal überzeugen, und nicht blos uns, sondern alle Menschen, ja alle Geister; denn das meinen wir gewöhnlich, wenn wir sagen, wir wissen das und das, dass es für jedes Denken, also für jeden Geist verbindlich sein werde. Dabei ist die Frage einfach gelassen, wie sie war, sie trägt aber unzählige Fragen in ihrem Schoosse, die von realer Ursache, Kraft, Ortsveränderung, Gleichförmigkeit im Geschehen, also von Naturgesetzen, und was diese Vorstellungen alles enthalten und wie wir zu ihnen kommen, welches Recht wir somit

auf sie haben. Und vielleicht sind wir mit all diesen Fragen noch nicht einmal zum Ende unseres Fragens gekommen, vielleicht überfällt uns, wenn wir erst soweit sind diese Fragen beantworten zu wollen, eine Art Schwindel, der uns alle Besinnung, alles Denken zu nehmen droht; vielleicht taucht schon jetzt die Ahnung auf: schliesslich sind doch das Vorstellen überhaupt, die Vorstellung eines Gegenstandes, die Vorstellung von Gründen für die Annahme der Existenz desselben, alles nichts als Vorstellungen in uns, und am Ende wird uns selbst bei diesem Vorstellen bange und es erfasst uns die grausige Frage: woher wissen wir denn, dass wir vorstellen? vielleicht ist alles nur ein wüster Traum, vergleichbar einer bangen entsetzlichen Fiebernacht, ein Ding, was zwischen Nichts und Etwas in der Mitte schwebt und sich selber foltert mit dem Zweifel, ob es mehr zu diesem oder jenem, zum Nichts oder zum Etwas gehöre. Diese Gedanken werden kommen über uns, aber sie werden uns nichts anhaben, wir werden uns ihrer mit nicht zu grosser Mühe und ehrlichen Waffen erwehren.

Für jetzt wenden wir uns noch zu anderen Beispielen, um nachzusehen, ob der Begriff des Wissens derselbe ist, wie bisher, oder ob er auch Abweichungen an sich trägt, wie der Begriff der Existenz, diese als blos unabhängig von unserer Vorstellung gedacht oder bestimmter als äussere Existenz gefasst. Was werden wir für eine Art von Beispiel nehmen? Uebersinnliche Dinge haben wir gehabt in der Vorstellung Gottes, sinnliche in der Vorstellung der Anziehung des Eisens durch den Magneten. Es fällt uns ein, dass man die Mathematik oft als ein Bindeglied zwischen Sinnlich und Uebersinnlich gefasst hat, als theilhabend an beiden Vorstellungsweisen; und überdies ist sie stets als ein Muster von Wissenschaft gepriesen worden. An ihr also werden wir uns des Begriffs von Wissen in vorzüglicher Weise zu bemächtigen im Stande sein. 2×2 ist 4, ist ein beliebtes Exempel für ein unvergleichlich gutes und reelles Wissen. Was heisst da: ich weiss das? 1) ich habe eine Vorstellung von 2; ich habe eine Vorstellung von 2mal, dass es nämlich besagt, nicht blos einfach setzen, sondern doppelt; ich habe eine Vorstellung von dem

Ergebniss dieses Verfahrens, dem Product des Multiplicirens. Somit scheint dieses mathematische Wissen ganz dasselbe erste Moment an sich zu haben, wie das Naturwissen. Aber im zweiten Punkt thut sich eine Verschiedenheit auf, schon vorbereitet dadurch, dass wir unwillkürlich bis jetzt blos von Vorstellung der Zahlen u. s. w. gesprochen haben, nicht von Wahrnehmung. Was stellen wir uns denn unter dem Gegenstande von 2 vor und seiner Existenz? Wir gerathen in Verlegenheit. Die einen antworten: der Gegenstand der 2 ist blos die Vorstellung 2, und seine Existenz ist blos eine in der Vorstellung, mindestens braucht es keine andere zu sein; also sind die 2 und ihre Vervielfachung zu 4 blos Vorstellungen, nichts von unseren Vorstellungen Unabhängiges, ausser denselben Existirendes. $2, 2 \times 2$, 4 existiren somit nur in der Vorstellung und so oft sie vorgestellt werden, und ausserdem existiren sie nicht, sie haben keinen von unserem Vorstellen unabhängigen Bestand, kein selbständiges Dasein. Die Meinungen über diese Ansicht werden getheilt sein; viele werden sagen: ja, so ist es; die Zahlen sind blosse Vorstellungen, in der Natur, der äusseren, sind keine Zahlen, sondern höchstens zählbare Dinge, Gegenstände, auf welche die Zahlen können angewendet werden. Noch mehrere werden behaupten: nein, ursprünglich stammt Zahl und Zählen von der Wahrnehmung, aber es kann sich von ihr loslösen, abstract werden; sobald man die Vorstellung von 1 und der Zusammenfassung mehrerer 1 hat, braucht man auf die äussere Natur und die Wahrnehmung keine Rücksicht mehr zu nehmen, sondern kann blos im Kopfe, blos nach den Vorstellungen damit verfahren. Das sind zwei sehr verschiedene Ansichten, wir entscheiden uns hier noch für keine; wir behalten uns diese Entscheidung vor für spätere eingehendere Untersuchungen. Wir nehmen hier blos, was beide Ansichten Gemeinsames bestehen lassen. Dieses Gemeinsame ist, dass, wenn man einmal die Vorstellung der Zahl und des Zählens hat, man mit ihnen blos als Vorstellungen weiter arbeiten kann, ohne auf die Erfahrung, d. h. die äussere Natur Rücksicht zu nehmen. Jede Arithmetik macht ihre Ansätze und Operationen blos mit Zugrundelegung der Be-

griffe der Einheit und deren weiterer Zusammensetzung. Hier haben wir also ein Gebiet ganz eigener Art. Und welche Existenz haben diese so gefassten und behandelten Zahlen? Sie haben zunächst keine unabhängig von der Vorstellung, keine äussere. Es kann sich finden, dass sie diese auch haben, nicht als Zahlen, sondern als Dinge, auf welche die Zahlen Anwendung erleiden, die zählbar sind; ihr Werth für unser sonstiges Wissen besteht gerade darin, aber für ihre Existenz als Zahlen ist das nicht nothwendig. Diese Existenz ist zunächst eine blos in der Vorstellung, keine von dieser unabhängige, die Zahlen sind etwas, auch wenn sie blos in der Vorstellung, im Denken, im Geist oder wie man das ausdrücken will, angenommen werden. Ihre Existenz ist ihr Vorgestelltwerden, sie sind blosse Gegenstände der Vorstellung, zunächst blos vorgestellte, gedachte, ideale Dinge, Wesenheiten; auf den Ausdruck kommt es hier nicht an, genug, dass sie Gegenstände der Vorstellung principaliter sind. Das ist eine ganz andere Existenz, als wir sie in dem ersten und zweiten Beispiel dachten; bei Gott Existenz unabhängig von unserer Vorstellung derselben, bei den Naturdingen Existenz gleichfalls unabhängig von unserer Vorstellung, aber näher bestimmt als äussere Existenz, bei den Zahlen Existenz wesentlich und zunächst in der Vorstellung. — Von geometrischen Dingen lässt sich leicht dasselbe zeigen; eine gerade Linie ist nachweisbar blos in der Vorstellung, im Denken, im Begriff; in der äusseren Natur finden sich für die Wahrnehmung nur Annäherungen zu der geraden Linie im strengen Sinne. Die Herleitung der strengen Vorstellung ist hier auch eine doppelte. Die einen lassen den Impuls zu ihrer Bildung aus der Wahrnehmung kommen, die anderen aus dem Geiste. Wir entscheiden hier die Streitfrage ebenso wenig wie bei der Zahl; wir halten uns wieder an das beiden Ansichten Gemeinsame, dass nämlich die strenge Fassung etwas ist, was sich blos im Geiste findet; mit welchem Grunde man sie doch in der Natur als existirend annimmt, ist späterer Entscheidung vorbehalten. Jene strenge Fassung der Vorstellung, des Denkens oder Geistes ist diejenige, welche der Geometrie zum Grunde liegt; insofern trägt die Geometrie das Gepräge einer

im Geiste entwerfenden Wissenschaft, welche blos in Vorstellungen verläuft. Es ist bekannt, dass die Geometer ihre Figuren blos als Veranschaulichungen für Auge und Phantasie ansehen, nicht für die eigentlichen Objecte; diese sind das, was jene Figuren blos andeuten, versinnbildlichen sollen, sie stehen blos für die strengere Vorstellung, man hat aber das Bewusstsein, dass die strenge Vorstellung es ist, auf welche sich die Lehrsätze und Beweise beziehen, nicht der zufällig genauere oder ungenauere Umriss von Linien. Die Existenz der geometrischen Gegenstände ist also eine in der Vorstellung, im Denken, eine ideale, das Wort in dem Sinne genommen, dass es etwas wesentlich im Geist Gedachtes bedeutet. Sonach hätten wir zwei Merkmale des geometrischen Wissens, 1) es ist ein Vorstellen, wie in den früheren Beispielen von Wissen es auch war; 2) es ist Vorstellung eines Gegenstandes als existirend, aber dieser Gegenstand und seine Existenz sind nicht unabhängig vom Vorstellen, sie sind zunächst ideal. Und das dritte Moment in den bisherigen Arten des Wissens, der Grund zur Annahme, dass dem so sei? Dieser Grund ist die Betrachtung der Natur dieser mathematischen Begriffe. Aber haben sie denn eine Natur? was soll bei ihnen das Wort Natur? Ihre Gegenständlichkeit ist ihr Vorgestelltwerden; vorgestellt wird aber alles, was sich irgend in unserem Geiste vorfindet, uns irgend bewusst ist. Unterscheiden sie sich nun als Vorstellungen von anderen, etwa den phantastischen, abenteuerlichen, märchenhaften? Gerade dies, dass sie sich davon unterscheiden, giebt das Recht von einer Natur dieser Vorstellungen zu sprechen. Sie sind etwas Festes, Starres, Eigenartiges; wie sie auch in unseren Geist kommen mögen, sind sie einmal da, so lassen sie sich nicht drehen und wenden nach unserer Willkür, man kann nicht mit ihnen umspringen, wie man will. Eine gerade Linie kann ich nur in einer Weise denken; weiche ich von dieser ab, so ist es keine gerade Linie mehr, sondern eine krumme; diese Begriffe zerfliessen nicht in Nebel, sie verschwimmen nicht in ein undeutliches nicht mehr zu erhaschendes Bild; so sind sie entweder, was sie sind, oder sind etwas anderes ganz Bestimmtes, oder sind gar nicht. Diese Festigkeit, unbesiegbare Sprödigkeit

und Härte der mathematischen Vorstellungen macht, dass man von ihnen als Naturen, Wesen, Gegenständen, Objecten reden kann. Hier haben wir also ein Wissen, welches, mindestens von einem gewissen Punkte an (wenn man nämlich die ersten mathematischen Vorstellungen durch Einfluss der äusseren Wahrnehmung erklärt), blos in Vorstellungen verläuft, dessen Existenz wesentlich eine vorstellungsmässige ist, aber eine vorstellungsmässige fester, unwandelbarer Art; und der Grund für diese Annahme ist, dass die mathematischen Gebilde eben eine solche Festigkeit an sich haben und ihre Gesetze eben so mit sich führen. Hier haben wir also ein Wissen übereinstimmend mit den früheren darin, dass es Vorstellung ist, dass es Vorstellung eines Gegenstandes ist, aber abweichend in der Art der Existenz, welches keine äussere, keine von dem Vorstellen unabhängige ist, und doch fester und sicherer Natur; und der Grund für die Annahme solcher Dinge als existent liegt in der Festigkeit und Sicherheit der vorgestellten Gegenstände blos als vorgestellter. Ist aber dieser Grund ein objectiv zureichender, ein allgemeiner und nothwendiger? Es ist bekannt, dass die Mathematik stolz darauf hinweist, wie jeder ihrer Sätze auf die Zustimmung jedermanns Anspruch erhebe, der nicht abgewiesen werden könne. Denkt man eine gerade Linie, sagt sie, so denkt man sie so und so; denkt man sie anders, so denkt man sie gar nicht; hier ist keine Wahl, keine Willkür, hier gilt kein hin- und herzerrendes Disputiren, kein Markten und Feilschen, kein Zugeben und Ablassen, ebensowenig findet dies statt bei den Beweisen; also hier scheinen wir in einer herrlichen Lage zu sein. Wir nehmen vorläufig blos Act davon; es ist das alles notorische wissenschaftliche Thatsache, dass man in Mathematik und über Mathematik so denkt. Es ist das keine Philosophie der Mathematik, die steht uns noch bevor; es ist blos damit die Beschaffenheit des Wissens beschrieben, wie es nach allgemeiner Aussage ist und gilt. Das mathematische Wissen hat also das Eigene an sich, dass es ganz in Vorstellungen beschlossen zu sein scheint; seine Gegenstände sind Vorstellungen, seine Gründe liegen im Vorstellen. Wir brauchen demnach hier nicht darauf hinzuweisen,

wie bei den vorigen Arten des Wissens, dass alles bei ihnen zuletzt doch auf ein Vorstellen hinausläuft; hier zeigt sich dies von selbst, ohne allen besonderen Hinweis, und es tritt nur die neue Verwunderung ein, woher denn die starre, feste Natur dieser mathematischen Vorstellungen komme, da doch sonst so viel Wechselndes, Schwankendes, Willkürliches in unseren Vorstellungen ist, und wie wir in aller Welt dazu gelangen, den mathematischen Vorstellungen Gültigkeit in der äusseren Welt beizulegen, da doch selbst die Ansicht, welche die mathematischen Vorstellungen letztlich aus der äusseren Erfahrung ableitet, zugiebt, dass sie im Geiste verändert, idealisirt werden, aber gerade diese idealisirten, d. h. exacten Vorstellungen legen wir der Natur alle Augenblicke unter; nicht nur bei jedem Hausbau verfahren wir so, dass wir davon ausgehen, die Natur verfahre mathematisch, die geraden Linien z. B. seien in ihr Realitäten, sondern auch die Bewegungen der Planeten construiren wir unter jener Voraussetzung. Wenn die Mathematik ein einfaches Problem zu bieten schien, weil alles in ihr Vorstellung war, so entstehen gerade daraus mit Rücksicht auf das eben Berührte neue Schwierigkeiten.

Gott, Naturwahrnehmung, Mathematik haben wir jetzt durchgegangen, fragend, was wir unter Wissen hierbei verstehen; es naht uns jetzt ein Gegenstand, welcher mit der Mathematik das gemein hat, dass er zunächst in Vorstellungen zu Hause ist. Dieser Gegenstand ist die Logik. Ich nehme den einfachsten Satz der Logik, wie er sich ausdrückt im principium identitatis, $a = a$. Was liegt darin, wenn man nicht blos sagt, das ist ein Wissen, sondern auch noch sagt, das sei das Fundament alles Wissens, es sei der allergewisseste, sicherste Grundsatz, den jedermann nicht blos zugestehe, sondern den er sogar zugestehe, wenn er ihn läugne. Denn wenn er sagte: ich läugne den Satz der Identität, was sagt er damit? Dies, a ist nicht a; er sagt also, ich läugne, dass a ist a. Betrachten wir das Anfangswort: ich läugne. Was heisst das? ich verneine als wahr, ich behaupte als nicht wahr; er läugnet, verneint, behauptet eine Negation. Thut er damit nun eine oder zwei Sachen? Er will eins thun, er will verneinen, er will nicht verneinen und bejahen zugleich, er will

blos eins thun, sagen: a ist nicht a; er verfährt somit nach dem Satze der Identität, indem er behauptet gegen ihn zu streiten. Indem er ihn läugnet, hat er nicht vor ihn zu behaupten, indem er ihn verneint, meint er nicht ihn zu bejahen; das ist aber der Sinn des Satzes der Identität, dass man nicht in Einem Athem ja und nein in Bezug auf Etwas denken kann, dass, wenn ich sage: ja, dies nicht den Sinn hat: nein, wenn: nein, nicht: ja, wenn ich sage: ich denke, ich damit nicht meine, ich denke nicht, wenn: hell, dies nicht soviel ist wie: dunkel, weil hell und dunkel sich verhalten wie ja und nein. Kurz, der Satz der Identität heisst gar nichts anderes, als dass jeder Satz, jeder Gedanke den Sinn hat und haben soll, den ich damit verbinde, und keinen anderen. Daher ist es auch leicht aufzuzeigen, dass ein Mensch zwar Entgegengesetztes sagen kann, aber ohne es zu denken; wenn ich sage: dieser Apfel ist schön, und derselbe Apfel ist nicht schön, so scheine ich ja und nein zusammen auszusagen, aber ich meine etwa: dieser Apfel ist schön von Farbe, er ist nicht schön von Form. Ja, wenn ich selbst ohne Erklärung sagen wollte: dieser Apfel ist schön und nicht schön zugleich, so würde der Satz der Identität gleichwohl seine Gültigkeit bewahren. Denn ich würde eben jene Aussage gethan haben wollen und nicht zugleich ihr Gegentheil oder ihre Verneinung; ich würde nicht damit denken können gedacht zu haben, dass er nicht zugleich schön und nicht schön sei. Wie sich daher ein Mensch drehen und wenden will in seinen Gedanken, er kann sich dem nicht entziehen, dass sein Vorstellen eben Vorstellen ist, und vorstellt, was es vorstellt, und wie er es vorstellt, d. h. mit welcher Gewissheit, Realität und welchem Grunde. Hier haben wir also wiederum ein Vorstellen, welches zwar allgemein ausgedrückt werden kann, aber in jedem einzelnen Vorstellen mit dabei ist und aus ihm herausgeschält wird. Also ein Vorstellen ist da; aber mit welcher Realität? Zunächst mit keiner wie bei Gott oder der Natur. Der Satz wird ausgesprochen als ein Denkgesetz, als die oberste, unerlässlichste Regel des Denkens, also zunächst für unser Vorstellen; seine Realität wurzelt zuerst und zuoberst in unserem Vorstellen, also ähnlich, wie es bei den

mathematischen Sätzen ist, ja noch mehr. Denn bei den mathematischen Sätzen gab es doch solche, welche sie in ihren ersten Elementen aus der äusseren Erfahrung entlehnt wissen wollten, hier aber haben wir es ganz mit einem Satz unseres Vorstellens zu thun. Mag man auch jeden Inhalt desselben aus der Erfahrung entstanden sein lassen, das Vorstellen selbst, dem jener Satz anhaftet, ist eben Vorstellen und nicht ein Gegenstand der äusseren Natur, sondern dieser Gegenstand mag machen, dass wir vorstellen, aber das Vorstellen, einmal da, hat dann bestimmte Verfahrungsweisen, von denen jener Satz die oberste ist. Also Realität ist hier durchaus = Vorgestelltwerden, oder genauer ein Vorstellen, welches in jedem Vorstellen mit enthalten ist und schlechterdings dem Vorstellen als solchem anhaftet, abgesehen von jedem Inhalt, gleichviel ob er übersinnlich, sinnlich oder mathematisch ist. Und der Grund, welcher uns bewegt, dies Gesetz der Identität anzuerkennen, es zum allgemeinen und nothwendigen macht, so dass man mit dem Wunsch, aber nicht mit der That dawider sich zu versündigen im Stande ist, ein Gesetz nicht der Worte und des vagen Vorstellens, denn darin wird oft dagegen gefehlt, sondern des sich besinnenden und überlegenden Vorstellens, des Denkens, dem dieses sich nicht entziehen mag, und wenn es wollte, es auch nicht vermag? Der Grund scheint hier der blosse Zwang zu sein, eine bruta vis, ein fatum, welches uns bei unserem Denken leitet. Nicht ein fester, unabänderlicher Gegenstand ist es, der uns hier entgegentritt, wie dies bei den mathematischen Vorstellungen der Fall war, sondern ein blosses Gesetz, eine Regel unseres Vorstellens, welche sich in jedem Vorstellen gewahrt findet oder mindestens als wider Willen gewahrt aufzeigen lässt. So günstig wir nun bei dem logischen Wissen gestellt sind darin, dass es in unserem Vorstellen beschlossen und aus ihm allein erlernbar scheint, so hat es doch seine besonderen Schwierigkeiten. Einmal ist es schwer den genauen Ausdruck für dasselbe zu ermitteln, den zutreffenden, in welchem weder zu viel noch zu wenig liegt; sodann ist die ernste Frage zu beantworten, mit welchem Recht und wie weit wir befugt sind das Gesetz der Identität auf die

Dinge anzuwenden. Denn zunächst ist es ein Gesetz unseres Denkens und nichts verbürgt uns, dass wir damit umgehen dürfen als mit einem Weltgesetz. Bekanntlich ist das eine Frage, an deren verschiedene Beantwortung sich ganz abweichende philosophische Systeme knüpfen. Hegel glaubte als Weltgesetz das Gesetz des Widerspruchs entdeckt zu haben; die Wirklichkeit besteht aus Gegensätzen, alles geht unmittelbar in sein Gegentheil über, das ist nach ihm die Logik der Vernunft; das Identitätsgesetz setzte er herunter zum Gesetz des schlechten, auf sich bestehenden, eigensinnigen Verstandes, der daher zur Erklärung der Welt sich als untauglich erwiesen habe. Herbart dagegen hält das Identitätsgesetz hoch als das unverbrüchlichste aller Gesetze, und wo wir in der Erfahrung oder in unseren Begriffen Verstösse dagegen finden, muss der Widerspruch beseitigt werden, er darf nicht bleiben; ihm ist daher die Philosophie die Correctur der Widersprüche, die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung; begreiflich soll diese eben dadurch werden, dass es dem Denken gelingt die Widersprüche zu beseitigen; dies hat ihn zu einem eigenthümlichen System von Begriffen nicht nur, sondern auch zu einer ganz eigenen Methode gebracht. Hier also thut sich uns wiederum eine eigenthümliche Art von Wissen, von Realität desselben und von Begründung auf, mannichfach verschieden von den bisherigen, doch in den allgemeinen Formeln gleichlautend mit diesen. —

Es fehlt uns noch ein Hauptgebiet des Wissens, das ist die Moral. Wie steht es hier? Finden sich da die nämlichen Grundbegriffe, und mit welchen Besonderheiten treten sie auf? Es ist soviel Streit darüber, welches die wahre und richtige Moral sei, dass wir uns hier bei der vorläufigen Gewinnung ihres Wissensbegriffs nicht für eine bestimmte entscheiden dürfen. Giebt es denn gar nichts Gemeinsames? Kaum giebt es ein solches ausser im blos Formellen. Zwar haben die Alten gemeint, der Selbsterhaltungstrieb, der Wunsch zu sein und sich im Sein zu bewahren, sei ein solches, aber gegenüber unserer weiteren Kenntniss von Welt und Menschen dürfen wir das nicht mehr so behaupten. In Indien giebt es eine Denkweise, die buddhistische,

welche sich als Ziel setzt sich vom Sein zu erlösen, nicht blos von diesem und jenem Sein, nicht von dem materiellen Sein, das oft als eine Bürde, eine Beschwerde, ein Kerker betrachtet und empfunden worden ist, sondern von jedem Sein; einzugehen in das Nirwana heisst bei dem strengen Buddhismus (die Volksauffassung desselben ist eine gelockerte, ungenaue) eingehen zum Nichts als der Erlösung von der Qual nicht dieses oder jenes, sondern jeglichen Seins. Aus diesem Grunde können wir auch nicht mehr den Aristotelischen Gedanken, den auch das ganze Alterthum annahm, als allgemein wahr ansehen, dass nämlich alle Menschen von Natur nach Eudämonie, nach Glückseligkeit trachten; zwar von Natur, d. h. von Haus aus mag das so sein, aber der Buddhismus knüpft gerade an die erkennbare Unerreichbarkeit dieses Zieles an, um darauf seinen Schluss zu bauen, dass man keine Erlösung finde als im Nichtsein, dass aber dem Nichtsein kein Prädicat, also auch nicht das des Glücklichseins beigelegt werden kann. Aber ein Wissen hat er bei dieser Lehre, nämlich 1) die Vorstellung, dass alles Sein elend sei, nicht blos das mit der Materie verflochtene, sondern jedes, das wir kennen, also auch das Sein des Denkens; 2) die Vorstellung, dass diese besondere Vorstellung wahr sei, also Realität habe, Gültigkeit für das Vorstellen; der Gegenstand der Vorstellung ist hier einmal das Elend des Seins, sodann das Nichtsein als einzige Erlösung von diesem Elend; 3) hat er einen Grund für die Annahme von jenem Elend und dieser Erlösung; der Grund ist der, dass ihm bei der Betrachtung beider Gedanken die Verwerflichkeit des einen, die Vorzüglichkeit des anderen einleuchtet. Wem das nicht so einleuchtet, der wird auch diese Lehre des Buddhismus nicht annehmen. Also drei Punkte sind es wieder: 1) ein Vorstellen; 2) ein Vorstellen von Etwas, von einem Gegenstand des Vorstellens und seiner Wirklichkeit; 3) ein Vorstellen eines Grundes dafür, dass wir das Eine wählen, das Andere verwerfen. Das Erste ist dasselbe, was wir bei allen Arten des Wissens gefunden haben; sie gingen alle auf ein Vorstellen zurück. Das Zweite, den Gegenstand des Vorstellens, haben wir auch überall gehabt, aber sehr verschieden; bei Gott wurde der Gegenstand

als unabhängig von unserer Vorstellung gedacht, bei der Aussenwelt als nicht blos dies, sondern auch noch besonders als äussere Existenz im specifischen Sinne; in der Mathematik war Existenz der mathematischen Gegenstände zwar gleichbedeutend mit ihrem Vorgestelltwerden, aber die Begriffe hatten etwas Festes, Fixes, sie waren wie ewige, unwandelbare Naturen; in der Logik war das Identitätsgesetz eben ein Gesetz, etwas in jedem Vorstellen, wenn man dies scharf aufs Korn nimmt, gleichförmig vorhandenes und wahrzunehmendes; hier in der Moral wie ist es da? Es ist gleich mit dem Vorgestelltwerden, aber es hat etwas Besonderes an sich, dies, dass es uns als ein Gut, ein Ziel, als etwas Wünschens- und Begehrenswerthes erscheint. Dies, dass es uns ein Gut dünkt und zwar das letzte, höchste Gut, welches es für uns giebt unserer Meinung nach, ist zugleich der Grund, warum wir dies Gut erwählen und machen, dass es unser Gut nicht blos in der Vorstellung, sondern für alle Seiten unseres Seins, für Fühlen und Wollen werde, warum wir, mit anderen Worten, an seiner Verwirklichung in uns streben. Dass es so in unserer Auffassung ist, dass diese drei Elemente sich finden, kann kein Moralsystem läugnen, es mag einen Inhalt haben, welchen es wolle. Man nehme den Materialismus. Er unterscheidet zwischen mancherlei Trieben unserer Natur, er lässt jeden Menschen denjenigen als sein Gut erfassen, der in ihm etwa der stärkste ist, und vielleicht stellt er auch Ueberlegungen darüber an, wie die Triebe harmonisch vereinigt werden können, damit die möglichstgrösste Summe von Glück, Wohlbefinden und Zufriedenheit erlangt werde. Ein Vorstellen, ein Vorstellen von Etwas, sogar von Mancherlei, ein Werthschätzen desselben, danach ein Vorziehen von diesem, ein Verwerfen von jenem ist immer da. Das harmonische Glück des Lebens ist hier die vorgestellte Realität, und dass dies Glück, die Vorstellung desselben, uns bewegt es zu suchen und mit allen Mitteln zu erstreben, ist der Grund für die Annahme desselben, dafür dass wir uns zur Moral des harmonischen Lebensgenusses bekennen. Das Eigene ist also hier immer ein Vorziehen und Verwerfen, weil uns das und das als wünschenswerth oder gut für unser Leben erscheint.

Verwandt in dieser Hinsicht mit der Moral ist die Aesthetik und ihr Wissen. Hier haben wir auch ein Vorstellen, ein Vorstellen von Etwas, von einem Gegenstand, einem äusseren oder inneren, denn auch unsere Gefühle, unsere Willensregungen, unsere Vorstellungen erscheinen uns als schön oder nichtschön, nicht blos die Gegenstände für Auge und Ohr. Die Hauptsache dabei ist aber, dass sie uns schön erscheinen, d. h. in der blossen Betrachtung ein Wohlgefallen erwecken, ein ruhiges, beschauliches; wir brauchen das Schöne nicht nothwendig zu begehren, es genügt, dass es uns in der blossen Betrachtung gefällt. Dies Gefallen ist der Grund, warum wir überhaupt etwas schön nennen; dieses Gefallen ist blos in unserem Vorstellen, nicht ein Vorziehen und Verwerfen, wie bei der Moral, wo das Vorziehen und Verwerfen stets soviel ist wie: diese Handlungsweise ist gut, ich würde sie wählen, sondern ein blosses Gefühl bei der Auffassung und Beurtheilung irgend eines inneren oder äusseren Gegenstandes ohne Beziehung auf den Willen. Bekannt ist und erklärt sich aus einer gewissen Verwandtschaft zwischen Moral und Aesthetik, dass die Moral vieler Menschen wesentlich eine ästhetische ist, d. h. dass sie die und die Handlungsweise für gut halten, ohne sie auf ihren Willen zu beziehen, d. h. ohne sie selbst zu befolgen, wie wir alle sagen: das Gemälde ist schön, der Mensch ist schön, ohne selbst ein schönes Gemälde machen zu wollen oder irgend eine Willensregung dabei zu spüren. Die Verwandtschaft besteht eben darin, dass in beiden Fällen an eine Auffassung sich ein besonderes Urtheil knüpft, welches beidesmal eine Befriedigung ausdrückt, nur dass die ästhetische Befriedigung wesentlich in dem befriedigenden Eindruck allein besteht, die moralische aber ihrem vollen Begriff nach durch die Befriedigung ein Motiv für den Willen werden sollte. Doch es ist damit vom Aesthetischen vor der Hand genug gesagt.

Jetzt überblicken wir, was wir bei dieser Wanderung gefunden haben. Was ein Wissen von Gott, von den äusseren Dingen, von mathematischen, logischen, moralischen, ästhetischen Gegenständen sei, haben wir uns näher besehen. Drei Stücke sind uns dabei aufgestossen, welche jedesmal unter dem Begriff

Wissen da mitgedacht wurden: 1) ein Vorstellen, 2) ein Vorstellen von einem Gegenstand und seiner Wirklichkeit, 3) ein Grund für die Annahme des Gegenstandes und seiner Wirklichkeit. Ganz gleich war der Sinn dieser drei Stücke jedesmal nicht; das Vorstellen zwar war immer und überall da, eine grössere Verschiedenheit desselben haben wir bis jetzt blos bei der Naturwahrnehmung gefunden, aber der Gegenstand der Vorstellung und die Existenz desselben wurden sehr verschieden gedacht. Bei Gott wurde der Gegenstand und seine Existenz als unabhängig von unserem Vorstellen gefasst; bei den äusseren Dingen nicht nur als dies, sondern auch noch bestimmter als äusserer Gegenstand und äussere Existenz; bei der Mathematik als Gegenstand im Vorstellen, aber von fester, unabänderlicher Beschaffenheit und nicht ohne Beziehung auf die äussere Natur; in der Logik war es ein Gesetz des Vorstellens, also eine jedesmal vorhandene Eigenthümlichkeit desselben, welche der Inhalt war; in der Moral war es nicht so sehr der Gegenstand der Vorstellung, ob er ein äusserer oder ein blos im Vorstellen enthaltener sei, als der Eindruck, welchen der Inhalt der Vorstellung auf unser Gemüth macht, so dass er ein Bestimmungsgrund des Willens wird, worauf es ankam; bei der Aesthetik war es wieder gleichgültig, ob der Gegenstand ein äusserer sei, oder ein blos in der Vorstellung enthaltener; es kam auf den Eindruck an, den der so oder so gedachte Gegenstand auf unser Gefühl hervorbringt. Hier sind Unterschiede sehr wesentlicher Art. Sie lassen sich auf zwei zurückführen, auf Vorstellungen, deren Gegenstand im Vorstellen selbst wesentlich beschlossen ist, und solche, deren Gegenstand als unabhängig vom Vorstellen gedacht wird. Was den Grund betrifft, der das dritte Stück war, so wurde er gleichfalls verschieden gedacht; es wurde nur das übereinstimmend verlangt, dass man sich ihm nicht entziehen könne, es wurde Allgemeinheit und Nothwendigkeit gefordert, falls der Grund ein objectiv zureichender sein solle. — Wir scheinen so ziemlich unsere nächste Aufgabe gefunden zu haben; es sieht aus, als müssten wir jene drei Stücke, soweit sie denselben und soweit sie modificirten Sinn nach den einzelnen Fällen haben, genau

untersuchen, so hätten wir den Begriff des Wissens nach seinen Hauptmomenten, den gleichen und den verschiedenen. Aber da tritt ein gewaltiger Zweifel dazwischen und lässt uns noch lange nicht von der Stelle. Das Oberste im Begriff des Wissens ist ein Vorstellen, das ist das, was durch alles hindurchgeht; das Zweite ist der Gegenstand des Vorstellens und seine Existenz; das Dritte der Grund. Aber am Ende ist das alles eins und dasselbe, ist alles nichts weiter als Vorstellen. Gegenstand, Existenz, Grund, habe ich die anders denn als ein Vorstellen? sind sie nicht alles wieder Vorstellungen, blos von besonderer Art? Ich denke: der Baum dort existirt ausser mir, aber das ist alles blosse Vorstellung und sonst nichts. Baum ist Vorstellung, dort ist Vorstellung, existirt, ausser mir, alles ist meine Vorstellung, und doch meine ich damit zu sagen: der Baum ist nicht blos meine Vorstellung, sondern unabhängig von derselben, und zwar nicht blos unabhängig, sondern auch noch in der besonderen Weise der äusseren Existenz. Gott existirt, heisst: ich habe eine Vorstellung von einem allgütigen, allmächtigen Wesen, diese Vorstellung ist nicht Gott, sie ist meine Vorstellung von ihm; ich habe die Vorstellung, dass Gott existirt, diese Vorstellung ist nicht seine Existenz selbst, sondern blos die Vorstellung derselben, also wieder nichts als Vorstellungen. Bei Logik, Mathematik, Aesthetik, Moral ist schon zugegeben, dass das Wesentlichste an ihnen ein Vorstellen ist oder im Gemüth, in der Seele beschlossen ist. Sonach ist n. 2 schlechterdings auf n. 1 zurückzuführen, Gegenstand, Existenz sind Vorstellungen, die ich habe, Nüancen, Schattirungen der Vorstellung. Nicht der Gegenstand, die Existenz sind in meinen Vorstellungen, sondern Gegenstand, Existenz sind selber Vorstellungen. Meine letzte Rettungsaussicht wird da das Dritte im Begriff des Wissens, der Grund. Einen zureichenden Grund muss ich haben für die Annahme des Gegenstandes und seiner Existenz. Aber da finde ich mich noch verlassener; was ist ein Grund anders als eine Vorstellung, eine Vorstellung, um derentwillen ich eine andere Vorstellung setze? Ich nehme etwa an, dass es reale Dinge ausser mir giebt, und nehme es an aus dem Grunde, weil mir gewisse Vorstellungen aufgenöthigt werden,

nicht aus mir, so oft ich will, erzeugt werden können. Aber das Aufgenöthigtwerden ist eine Vorstellung, ich stelle mich bei einem gewissen Vorstellen nicht als frei, sondern als gezwungen vor; ich bin frei, ist eine Vorstellung, ich bin gezwungen, ist eine Vorstellung, was ich daraus folgere, sind Vorstellungen; es ist also eine Vorstellung für mich die Veranlassung etwas nicht für eine Vorstellung zu halten, wegen einer Vorstellung stelle ich vor, dass der Gegenstand einer Vorstellung, der selbst eine Vorstellung ist, keine Vorstellung sei. Wie will sich das reimen? Wie kann eine Vorstellung, die nachweisbar selber nichts ist als eine Menge von Vorstellungen, mich zu etwas führen, was nicht Vorstellung ist? Und überdies lässt sich nachweisen, dass alles, wozu sie mich wirklich führt, nichts sind als Vorstellungen: genöthigt sein ist Vorstellung, nur als Vorstellung ist es in mir; wenn ich es nicht vorstellte, würde ich gar nicht wissen, dass ich genöthigt bin; anders denn als Vorstellen ist das Genöthigtsein für mich gar nicht vorhanden, das Freisein in anderen Vorstellungen auch nicht. Ich sage nicht, deshalb sind Freisein und Genöthigtsein dieselben Vorstellungen, oder es verwischt sich ihr Unterschied dadurch, dass sie das Merkmal, Vorstellung zu sein, gemein haben. Durchaus nicht. Die Vorstellung frei sein und die Vorstellung genöthigt sein sind beides Vorstellungen, aber verschiedenen Inhaltes. Aber wie können sie etwas anderes sein wollen als Vorstellungen, wie können sie mein Vorstellen über die Vorstellungen hinausheben? Verschiedene Arten von Vorstellungen zu haben kann ich nicht in Abrede stellen, aber so verschieden sie sind, so sind es doch Vorstellungen, und wenn es auch Vorstellungen von Gegenständen und von Existenz unabhängig von meinem Vorstellen sind, so bleibt doch alles im Element des Vorstellens; ich komme dadurch, dass ich diese Vorstellungen habe, nicht über die Vorstellungen hinaus, sondern bleibe ganz und gar darin. Ich stelle vor in verschiedener Weise, das ist aber alles; alles Wissen löst sich auf in Vorstellungen, welche ich habe, Gegenstand, Existenz kenne ich blos als Vorstellungen, mein Wissen ist nichts als eine Reihe modificirter Vorstellungen. Wenn ich sage: Vorstellungen sind Bilder der Dinge, die Dinge die

Originale dazu, so muss ich, um dies mit Sinn zu sagen, die Dinge kennen, um das Verhältniss von Bild und Original überhaupt angeben zu können; aber ich kenne sie nicht anders denn als meine Vorstellungen, nicht als Dinge unabhängig von meinem Vorstellen. Der Sinn jenes Satzes ist, wenn einer, dieser: Erinnerungsbilder sind entstanden durch Wahrnehmungsbilder, Erinnerungsvorstellungen durch Wahrnehmungsvorstellungen, das sind aber zwei Arten von Vorstellungen, nichts anderes. Gegenstände, Sein habe ich nur in der Vorstellung, sie sind also nicht wirklich ausserhalb derselben und unabhängig von derselben für mich, ich stelle sie blos so vor. Gott ist meine Vorstellung, bei der ich aber vorstelle, dass er unabhängig von derselben sei, und doch sehe ich klar, dass auch dies blos mein Vorstellen ist. Die äusseren Dinge sind nicht ausser mir, sondern die Dinge als Gegenstände sind Vorstellungen von mir, und äussere ist eine Modification von Gegenstand oder Existenz, eine besonders geartete Vorstellung, weiter nichts. Mit Logik, Mathematik, Moral, Aesthetik ist es ebenso bewandt; theils ist bereits gezeigt, dass deren Gegenstand und Existenz im Vorgestelltwerden besteht, theils folgt aus dem soeben Gesagten, dass, was noch an ihnen anders gedacht wurde, jetzt, wo äussere Existenz, wo Gottes Dasein sich als blosse Vorstellung ausgewiesen hat, gleichfalls und aus denselben Gründen als blosse Vorstellung aufgefasst werden muss. Vorstellungen, nichts als Vorstellungen sind Gegenstand, Existenz, Grund, und was wir bereits so gesichert gedacht haben durch die Analyse verschiedener Begriffsgebiete, das zerfällt jetzt unsicher und ohne Bestand in das Eine zusammen, dass es Vorstellungen sind, zwar verschiedenartige Vorstellungen, aber nichts als Vorstellungen. Und was hülfe es, sich etwa darauf zu berufen, dass es allgemeine und nothwendige Gründe gebe, und wo diese seien, da sei mehr als Vorstellung. Denn wie will man wissen, dass ein Grund allgemein ist? allgemein wäre er, wenn alle Vernünftigen ihm folgten, aber wie will man das ermitteln? wird dabei nicht vorausgesetzt die Realität der vernünftigen Wesen ausser uns, so dass man jenen Grund erst versuchen kann, ob er nur zutrifft, wenn man sich von dieser Realität

überzeugt hat? Aber wie will man sich davon überzeugen, so lange man sich nicht verhehlen kann, dass Realität unabhängig von unserer Vorstellung eben eine Vorstellung ist und weiter nichts? Mit der Nothwendigkeit ist es ebenso. Daraus, dass ich nicht umhin kann, so und so vorzustellen, dass ich mich genöthigt und nicht frei in einem Vorstellen vorstelle, kann da etwas Anderes folgen als die Vorstellung, dass ich genöthigt bin, d. h. mich vorstelle genöthigt in meinem Vorstellen? Aber da ist das Genöthigtsein eine Vorstellung in meinem Vorstellen; es ist alles Vorstellen, nicht etwas ausser und unabhängig vom Vorstellen, ich stelle vor, es wäre etwas, aber dies „wäre und etwas" ist selbst wieder Vorstellung.

Es sind das nicht muthwilligo Erfindungen eines spielenden Scharfsinns; es sind Ueberlegungen, denen man gar nicht entgehen kann, sobald man seine Gedanken darauf richtet. Wer will uns einen Gegenstand, eine Realität, einen Grund aufzeigen, der nicht Vorstellung sei und zunächst als Vorstellung existiro? Wenn ich in der freien Alpenlandschaft stehe, auf einer grünen Matte, neben mir einen Felsen dicht mit Alpenrosen umzogen, unter mir ein Thal mit heraufschimmerndem Fluss, weisser Landstrasse und lieblichen Dörfern, über mir schneebedeckte Kuppen und über diesen sich wölbend der blaue Himmel, so lässt sich Stück für Stück das überwältigende Bild zerpflücken, und da zeigt sich, dass es alles Vorstellungen in mir sind; nicht Berge, nicht Thäler, nicht Menschen sind anders in meinem Geiste denn als Vorstellungen, und anders als wie sie in meinem Geiste sind, kenne ich sie nicht, und alle Freude über die herrliche Natur und alle Sehnsucht hier zu verweilen oder mich bis zu den schneeigen Kuppen und über die Wolkenregion zu erheben, es sind nichts als Vorstellungen in mir, von mannichfacher Art, nicht eine wie die andere, aber doch nur Vorstellungen. Denn die Vorstellung, es seien nicht blos Vorstellungen, sondern ausser diesen existirende Dinge, was die Sinne hier entzückt und das Herz erhebt, ist selber nichts als Vorstellung; diese Vorstellung, dass dem so sei, ändert nichts daran, dass alles Vorstellung ist und in anderer Weise uns nicht bekannt. — Es ist uns bei diesen

Erwägungen nicht um den Skepticismus zu thun gewesen; es kommt uns nicht darauf an, blos für die äusseren Dinge die ihnen gewöhnlich zugeschriebene Realität in Zweifel zu ziehen, wir behaupten ganz allgemein, die blosse Betrachtung, dass alle Stücke im Begriff des Wissens sich in Vorstellungen auflösen, besagt, dass wir ausser Vorstellungen nichts kennen, und sowie wir etwas kennen, es Vorstellung ist, und gerade indem es Vorstellung ist, zeigt es sich der Natur entkleidet, die wir als an ihm statthabend unabhängig von unserer Vorstellung dachten; denn eben dieses „unabhängig von unserer Vorstellung" ist selbst ein Vorstellen, nicht etwas unabhängig von unserm Vorstellen, sondern in diesem gesetzt. Wie wir uns drehen und wenden, Vorstellen ist der magische Zauberkreis, in dem wir gebannt sind, aus dem wir nicht entrinnen können. Sagt mir jemand: ja, ich sehe doch so klar, dass dort ein Haus steht, also ist das doch nicht blos Vorstellen, so antworte ich: du sagst freilich nicht, ich stelle vor, dass ich klar sehe, dass dort ein Haus steht, sondern du drückst dich aus, als ob der Sinn ein ganz anderer wäre, aber wenn du dich besinnen willst, so wirst du finden, dass du nichts anderes meinst, als dass du dies alles vorstellst. Ist denn Sehen etwas Anderes als Wahrnehmen mit dem Auge? und ist Wahrnehmen etwas Anderes als eine Art des Vorstellens, ein Vorstellen mit der Nebenvorstellung, der Gegenstand der Vorstellung wirke auf ein Sinnesorgan und errege so die Vorstellung? Aber ist der Gegenstand der Vorstellung in unserem Vorstellen, und ist nicht vielmehr blos die Vorstellung von einem Gegenstand der Vorstellung in unserem Vorstellen? auch das Sinnesorgan ist nicht selbst in unserem Vorstellen, sondern die Vorstellung von einem solchen, und die Wirkung ist nicht in unserem Vorstellen anders denn als Vorstellung von einer Wirkung u. s. f. In summa: Vorstellung ist alles und Arten von Vorstellung; darüber hinaus ist nichts in unserem Begriff von Wissen.

Ich habe absichtlich dies alles so Stück für Stück ausgeführt, mit Fleiss sämmtliche Arten des Wissens erst an ausgezeichneten Beispielen analysirt und dann an den drei gemeinsamen Stücken, Vorstellen, Gegenstand und Existenz, Grund, nachgewiesen, dass

sie nichts seien als Vorstellungen und Modificationen von Vorstellungen. Diese Erkenntniss drängt sich so viel mächtiger auf, als wenn wir einen kürzeren und bequemeren Weg zu ihr eingeschlagen hätten. Dieser bequemere Weg hätte die Berufung auf die Logik sein können. Die Logik weist nach, dass alles Wissen zuletzt auf Unmittelbarkeit beruhe. Nämlich das vermittelte Wissen sind die Beweise, die Beweise aber bestehen aus mindestens zwei Prämissen, diese Prämissen können selbst wieder aus früheren Beweisen hergeleitet sein. Dass z. B. der menschliche Leib aus vielen in einander wirkenden Theilen besteht, lässt sich begründen aus den zwei Prämissen: der menschliche Leib ist ein Organismus, Organismen bestehen aus vielen zusammenwirkenden Theilen. Dass der menschliche Leib ein Organismus ist, kann selbst eine Folgerung sein, etwa daraus, dass der menschliche Leib von dem thierischen nicht wesentlich unterschieden ist und die thierischen Leiber Organismen sind. Dass die thierischen Körper Organismen sind, kann selbst wieder Folgerung sein, etwa daraus, dass sie lebendig sind; aber irgendwo hört das Ableiten auf. Die Schlüsse bestehen aus zwei Urtheilen, aus denen ein drittes abgeleitet wird; jene Urtheile müssen vorhanden sein vor den Schlüssen; sie können selbst aus Schlusssätzen bestehen, durch einen Schluss zu Stande gekommen sein, zuletzt aber müssen, damit überhaupt ein Schluss werden kann, einmal zwei Prämissen, d. h. zwei Urtheile dagewesen sein, ohne selbst aus anderen Urtheilen durch Schliessen ihre Entstehung zu finden, d. h. zuletzt muss es nicht mehr durch Schlüsse vermittelte, somit unmittelbare Urtheile geben. Diese unmittelbaren Urtheile können aus der Wahrnehmung, also aus der äusseren Erfahrung, oder aus dem Geiste selber stammen. Stammen sie aus dem Geiste, so sind sie dadurch bereits als Vorstellungen desselben gekennzeichnet; stammen sie aus der Wahrnehmung, so fragt sich, was ist Wahrnehmung, und darauf haben wir schon oben die Antwort. Wahrnehmung ist eine besondere Art von Vorstellen, aber alles Besondere daran ist nichts als Nüancen der Vorstellung; Sinnesorgan, äusserer Gegenstand, Einwirkung auf das Sinnesorgan sind nicht in uns, nur ihre Vor-

stellungen sind es. Also bliebe auch von hier aus nichts übrig als Vorstellungen.

Das sichere Resultat wäre nach allem: all unser Wissen ist ein Vorstellen, ist in Vorstellungen beschlossen, ist nichts als Vorstellungen. So eine Behauptung nennt man gewöhnlich Idealismus; wir wären also Idealisten geworden durch jene einfachen Ueberlegungen. Aber warum sträubt sich der Mensch so sehr gegen solchen Idealismus? Der Idealist weiss von nichts als von seinen Vorstellungen; wenn er sagt, er wisse von Gott, so meint er, er wisse von seinen Vorstellungen von Gott; wenn von Sonne und Mond, von seinen Vorstellungen von Sonne und Mond; von Natur, Realität, Sein, Leben, — von seinen Vorstellungen von alle dem. Ist er da nicht wie das Thier, auf dürrer Heide von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings herum ist schöne grüne Weide? Ja, aber woher weisst du, dass ausser meinen Vorstellungen, ausser meiner Vorstellungswelt schöne grüne Weide sei? Du sagst es, aber was denkst du dabei? Du stellst vor, dass ausser deinen Vorstellungen das alles sei, aber das ist selbst wieder eine Vorstellung, die du vorstellst, es ist eine Vorstellung in deinem Vorstellen, es ist nicht als dieses von deinen Vorstellungen unabhängige Sein in dir oder in deinem Vorstellen, sondern es ist als Vorstellung in dir. Du bist also gerade so wie ich, denkst gerade so wie ich, nur sagst du anders, du jagst einer Realität nach, die du nicht erhaschen kannst. So oft du kommst und sagst: hier habe ich sie, hier bringe ich sie in natura, ebenso oft kann ich dir zeigen, dass du gar nichts bringst, was ich nicht auch hätte, wir sind nur im Ausdruck verschieden, aber es lässt sich jedesmal zeigen, dass mein Ausdruck der sachgemässe ist. Denn die Betrachtungen, von denen aus ich zu meiner Ansicht gelangt bin, sind allgemein, erstrecken sich nicht auf dieses und jenes Wissen, sondern auf alles Wissen insgesammt, mag es Namen haben, welchen es will; und sagst du mir, ich hätte es nur für einzelne Begriffe des Wissens bewiesen, gut, so berufe ich mich auf den nachgebrachten Beweis, welcher sich auf einen Satz aller Logik stützt und die Sache vielleicht nicht so anschaulich, aber unwiderleglich, ein für allemal abmacht. — So zwingend diese

Beweise auch sein mögen, einleuchtend sind sie für die meisten Menschen nicht; sie werden mit Widerwillen angehört, mit Widerstreben angenommen, sie erfüllen den Geist nicht mit Licht, sie haben eher die Eigenschaft ihn dunkel und trübe über sich selbst zu machen. Gleichwohl vermögen wir bis jetzt nichts wider diese Beweise. Wir können uns durch das Trauern und Klagen nicht stören lassen. Der Mensch, wenn er zuerst diese Beweise hört und sich ihnen nicht entziehen kann, meint, alle Herrlichkeit der Welt sei damit zerstört. Alles ist Vorstellung, das ist ihm so viel wie: alles ist blass und öde; er ist gewohnt Vorstellung in Gegensatz zur Wirklichkeit, Denken in Gegensatz zum Leben, Theorie in Gegensatz zur Praxis zu stellen. Das ist nur Vorstellung, ist ihm so viel wie: das ist ein leerer Gedanke, eine müssige Einbildung. Aber Realität, das ist, was alle Sinne belebt, alle Lebenskräfte schwellt; Wirklichkeit ist der Zauberklang, der Millionen zu sich lockt, die Gott danken, dass sie nicht von des Gedankens Blässe angekränkelt sind. Denken, was ist das gegen Leben? Denken ist so viel wie Brüten in sich selbst, Leben aber, das heisst die ganze Welt in sich aufnehmen, alle Seiten unseres Daseins hingeben an sie und sich erfüllen lassen von ihr. Theorie und Praxis, welch ein Unterschied! „Das ist blosse Theorie", ist regelmässig ein Vorwurf; und ist nicht die Praxis das wahre und gelobte Land, wo Thätigkeit und Genuss blühen, indess die Theorie, die sich nicht an die Praxis anlehnt, grau und welk verkümmert? Und der Mensch, der an diese Gegensätze gewöhnt ist, der soll sich auf einmal einreden lassen, er sei im Unrecht; Vorstellung sei alles, nur mit Unterschieden und Modificationen; Realität gäbe es nicht anders als in unserem Vorstellen; was er bisher für real, für wirklich gehalten, das seien nur besondere Arten von Vorstellungen, und dies alles sei unumstössliche Wahrheit, das sei bewiesen, und jedermann müsse bei sehr mässigem Denken sich davon überzeugen, dass dem so sei? Was? ruft der Mann der Geschäfte und des Lebens aus, wenn ich an meinem Pulte schreibe, so ist das nur eine Vorstellung; wenn ich einen Ballen Waaren aus Amerika erhalte und durchmustere, so ist das nur eine Vorstellung; wenn ich in zwölf Tagen nach New-York fahre, so sind

Schiff, Passagiere, mein Auf- und Abgehen auf dem Schiffe, meine Unterhaltung mit den Reisegefährten, meine Seekrankheit, meine Langeweile, das Meer um mich, der Himmel über mir, die Schiffe, die an uns vorüberfahren und mit denen wir Grüsse wechseln, mein Essen, mein Trinken, das alles sind nichts als Vorstellungen, blosse Vorstellungen, nur verschieden modificirtes Vorstellen, und modificirt in dem Sinne, dass die eine Vorstellung eine Vorstellung ist mit der und der Nebenvorstellung, also Essen ein Vorstellen von Hunger, Magen, Mund, Speisen, die ich durch den Mund dem Magen zuführe und dadurch Sättigung hervorbringe; das alles ist blos eine Reihe von so und so viel Vorstellungen? Und wenn ich versichere, ich stelle das nicht blos vor, es ist das viel ein Anderes als blosse Vorstellungen, so wollt Ihr mir weiss machen, ich hätte ganz Recht, dass das nicht blosse Vorstellungen seien, wenn ich nämlich eine gewisse Klasse und Art von Vorstellungen zum Massstabe erhübe. Wenn ich blos diejenigen Vorstellungen mit diesem Namen belegte, welche ich leicht jeden Augenblick in mir erwecken könnte, die ich selbst blos für flüchtige Einbildungen und wandelbare Gestaltungen etwa der Phantasie hielte, so hätte ich Recht; dann wäre jenes Andere, das ich angeführt habe, mehr als solche Vorstellungen. Ich hätte aber Unrecht mit dieser Unterscheidung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit; die wäre so für den populären Gebrauch ganz gut, so würdet Ihr Euch selbst im praktischen Leben und in Gesellschaft ausdrücken; da genüge es, dass jedermann empfinde, was gemeint sei. Aber das hindere nicht, dass sich nachweisen lasse und von Euch nachgewiesen sei, dass auch die sogenannte Wirklichkeit nichts sei als eine besonders modificirte Vorstellungsweise, so dass, was ich Vorstellung nenne, Ihr blosse Vorstellung nennt, und was mir Realität, Euch eine besonders geartete Vorstellung ist. Gut, Eure Beweise kann ich nicht widerlegen, ich gebe sie Euch zu, aber ich setze mich über sie hinaus; ich *glaube* an eine Realität unabhängig von unserer Vorstellung. — Allein dem werden wir erwidern: was hilft dies alles? Du entrinnst nicht. Du meinst den Knoten durchhauen zu haben, indem du sagst, du glaubst an jene Realität. Aber was denkst du denn, wenn du

sagst, du glaubst? Wenn du glaubst, so stellst du vor; glauben ist selbst eine Art des Vorstellens. Du stellst also vor, dass es Dinge ausser deinen Vorstellungen von Dingen giebt; aber indem du das vorstellst, indem die Vorstellungen von solchen Dingen, nicht die Dinge selbst in deinem Vorstellen sind, bist du genau in der Lage wie wir, d. h. du bist in lauter Vorstellungen gefangen, ihr Netz ist um dich, du glaubst zu entfliehen und siehe, du bist erst recht darin. Denn dein Glaube ist ein Vorstellen und zwar ein willkürliches Vorstellen, also gerade den Vorstellungen sehr nahe stehend, aus deren Gebiet du hattest die Realität entreissen wollen. Vorstellungen nanntest du die flüchtigen, wandelbaren, beliebig erweckbaren Vorstellungen; gerade weil Realität nicht flüchtig, nicht waudelbar, nicht beliebig erregbar ist, sollte sie keine Vorstellung sein; und nun willst du die Realität unabhängig machen von dem dir aufgezeigten Charakter jeder Vorstellung und meinst sie dadurch sicher zu stellen, dass du sagst: ich kann Eure Beweise nicht als falsch aufzeigen, aber ich nehme sie darum doch nicht an, ich bleibe bei meiner früheren Meinung; gerade das Feste und Bestimmte willst du so begründen mit dem Unsicheren und Schwanken, was ein Glaube ist, der einem erweisbaren Wissen zum Trotz angenommen und festgehalten wird. Die Berufung auf den Glauben an Realität, daran, dass all unser Wissen nicht blos in Vorstellungen beschlossen ist, kann sonach nichts helfen und nichts an der Sache ändern. Vorläufig müssen wir uns ergeben, so sauer es uns vielleicht ankommt; man muss sich nur vor den rohen Deutungen hüten, wie sie Fichte z. B., der nicht blos vorläufig, wie wir jetzt, sondern beständig und abschliessend eine ähnliche idealistische Ansicht vertreten hat, entgegengesetzt wurden als Widerlegungen; wie die bekannte, wenn Fichte einem schweren Heuwagen begegne, so weiche er aus, halte ihn somit für mehr als eine Vorstellung, für eine Realität; denn einer blossen Vorstellung brauche man nicht aus dem Weg zu treten, die könne einem ja nichts thun. Aber ein Unterschied zwischen Vorstellung und Vorstellung wird auch von diesem Idealismus festgehalten; praktisch macht sich die Sache ganz gleich, ob man jene Meinung von Realität oder die

idealistische Ansicht hat. Dadurch wird auch der Einwurf von Nikolai in sein Nichts zurückgeschleudert, der da meinte, beim Idealismus habe man es sehr bequem, eine Schweinskeule zu essen; man könne sich dieselbe aus seinen eigenen Vorstellungen zubereiten, da ja auch die Schweinskeule, welche wir essen, nichts als eine Menge von Vorstellungen sei. Dieser Einwurf übersieht, dass der Idealismus durchaus nicht alle Vorstellungen für einerlei erklärt, dass er verschiedene Arten von Vorstellungen bestehen lässt; das reelle Essen liegt in einer ganz anderen Reihe von Vorstellungen als die Einbildung, man ässe eine Schweinskeule, oder der Wunsch danach.

Also wirklich, wir behaupten, alles ist Vorstellung? Allerdings können wir vor der Hand nicht darüber hinaus; wir müssen daran festhalten. Aber damit ist nicht alle Philosophie aus; der gewonnene Punkt ist zwar etwas Erreichtes, aber von dort treibt es uns weiter, nicht weil wir doch an der Gewissheit desselben heimlich zweifelten, sondern weil uns die Frage aufstösst: was ist denn Vorstellen? Wir haben bisher immer so gesprochen, als wäre das eine ausgemachte Sache, als könnte niemand erst noch fragen, was Vorstellen selbst sei, wenn wir sagen: alles ist Vorstellen, alle Realität ist, weil vorgestellte Realität, eben Vorstellung von Realität, somit eine Art der Vorstellung. Jetzt gilt es zu sagen, was Vorstellen ist. Vorstellen, es scheint auf den ersten Blick leichter zu sagen, was alles Vorstellen ist, d. h. unter dem Namen begriffen wird, als was es selber ist, d. h. die Arten sind uns bekannter als die Gattung, das einzelne Vorstellen mehr als der Gemeinbegriff vorstellen. Wahrnehmen, denken, zweifeln, glauben, wissen, fürchten, hoffen, begehren, verabscheuen, sich freuen und sich betrüben, sind alles Vorstellungen. Zwar tritt uns sofort ein Unterschied entgegen zwischen Vorstellen im engern und im weitern Sinn. Zuvörderst lässt sich das Vorstellen unterscheiden in ein blosses Vorstellen und in ein mit merklicher Lust und Unlust verbundenes Vorstellen und wiederum in ein mit einem Wunsch oder Streben verbundenes Vorstellen; Vorstellen im engeren Sinne ist noch unterschieden von Fühlen und Wollen. Wenn wir an das blaue Luftmeer über uns denken, so stellen wir

es blos vor. Wenn wir uns an diesem Blau erfreuen, so ist es ein Vorstellen mit Gefühl von einem merklichen Grade und bestimmter Art. Wenn wir wünschen Gelegenheit zu haben, in einem Ballon aufzufahren, um etwa in der Atmosphäre zu beobachten, ob sich von dort aus die noch höhere Luftschicht auch noch blau ausnimmt, so ist das ein Vorstellen verbunden mit einem Begehren. Es ist ersichtlich, dass von diesen dreien, dem Vorstellen, Fühlen, Begehren, das Vorstellen das Uebergreifendste ist; das Vorstellen ist auch beim Fühlen und Begehren, das Eigenthümliche von Fühlen und Begehren hingegen braucht nicht beim Vorstellen zu sein, mindestens nicht in einem merklichen Grade. Fürchten, Hoffen sind Arten des Begehrens und Verabscheuens; fürchten heisst vorstellen, dass wir etwas als uns widerfahrend vorstellen werden, welches wir nicht begehrlich finden, was nicht mit Freude, sondern mit Unlust verbunden sein wird; hoffen heisst die Vorstellung von Etwas als uns in der Zukunft widerfahrend haben, das wir begehren oder das mit Lust verknüpft ist. Glauben, Wissen heisst vorstellen mit der Nebenvorstellung eines stärkeren oder schwächeren Grundes für die Vorstellung des Gegenstandes als existirenden, wobei aber Existenz selbst nur eine Vorstellung in uns ist. Zweifeln heisst vorstellen mit der Nebenvorstellung, dass wir darüber unsicher sind, welche Art von Existenzvorstellung wir mit dem Gegenstand einer Vorstellung verbinden sollen. Denken heisst Vorstellungen nach den logischen, also gewissen dem Vorstellen selbst einwohnenden Gesetzen verknüpfen. Wahrnehmen heisst vorstellen mit der begleitenden Vorstellung, der Gegenstand der Vorstellung habe äussere, uns im Augenblick unmittelbar sich aufdringende Existenz; welches alles wieder lauter Arten und Modificationen von Vorstellungen sind. Und was ist das Vorstellen nun selbst, blos in sich und für sich betrachtet? Das ist offenbar die grosse Frage, auf die es uns ankommt. Wir können uns da scheinbar in mancherlei Weise helfen; wir können sagen, Vorstellen ist eine Geistesthätigkeit. Aber was ist eine Geistesthätigkeit? Wir haben hier zwei Ausdrücke, Geist und Thätigkeit. Was ist Geist? Das Oberste, was wir zu seiner Beschreibung sagen können, ist: Geist ist das

was vorstellt. Und Thätigkeit? was ist sie anders, wenn wir sagen, Vorstellen ist Geistesthätigkeit, als dass wir eben das Vorstellen selbst mit dieser Geistesthätigkeit meinen. Diese Erklärung ist also ein klares idem per idem; Vorstellen ist Geistesthätigkeit, Geist ist aber wesentlich Vorstellen und eben dies Vorstellen ist die gemeinte Thätigkeit; wenn Vorstellen durch Geistesthätigkeit erklärt wird, so bedarf Geistesthätigkeit wiederum durch Vorstellen erklärt zu werden. Die Erklärung treibt sich im Cirkel herum. Aber, könnte man meinen, die Erklärung sagt, Vorstellen ist eine Geistesthätigkeit, nicht blos Geistesthätigkeit oder die, die ganze und alleinige Geistesthätigkeit; es giebt noch andere solche Thätigkeiten, und so wird doch etwas durch sie gewonnen. Welches sind diese anderen? Die Antwort ist parat: Fühlen und Wollen sind diese anderen Geistesthätigkeiten. Nun aber ist bereits gezeigt, dass Fühlen und Wollen nicht ohne Vorstellung sind, nur besondere Nüancirungen des allgemeinen Begriffs darstellen; im Fühlen und Wollen ist Vorstellen mitgesetzt, also können wir Vorstellen nicht durch den Gegensatz zu Fühlen und Wollen charakterisiren; erst müssen wir wissen, was Vorstellen ist, dann mögen wir die im Fühlen und Wollen noch hinzukommende besondere Art angeben. Ueber den eigentlichen Sinn von Vorstellen werden wir somit dadurch nicht aufgeklärt, dass wir auf Fühlen und Wollen zurückgehen. Ueberhaupt dürfen wir uns nur besinnen, was nach der Logik zu einer Definition gehört, um die Verlegenheit lebhaft zu empfinden, eine solche von Vorstellung zu geben. Jede Definition verlangt ein genus und eine specifische Differenz, d. h. es wird die Gattung angegeben, zu welcher ein Ding zu rechnen ist, und dann die besondere Art, zu welcher es innerhalb dieser Gattung gehört. Ein Dreieck ist eine von drei geraden Linien umschlossene ebene Figur. Ebene Figur ist die Gattung, zu ihr gehört alles, was von Linien umgrenzt ist, mögen dies krumme oder gerade sein, drei, vier oder mehr; innerhalb dieses weiten Gebietes, innerhalb dieser möglichen vielen Figuren ist das Dreieck die bestimmte, welche von drei geraden Linien gebildet ist. Der Mensch ist animal rationale; das nächste grosse Gebiet sind die beseelten Wesen,

die Vernunftbegabtheit macht die besondere Art aus, welche innerhalb desselben gerade der Mensch ist. Die Logik lehrt weiter, dass man Gattung und Art wieder definiren müsse, beseeltes Wesen ist selbst aus einem Gattungsbegriff und einem Artunterschied zusammengesetzt, die Gattung ist Wesen, die Art beseelt, und so gehe es fort, bis man zu einfachen, nicht mehr definirbaren Begriffen komme. Nun haben wir aber gesehen, dass alle Gegenstände, sie mögen sein, welche sie wollen, letztlich auf Vorstellungen in uns zurückkommen, nicht die Dinge, sondern die Vorstellung Dinge haben wir in uns, also ist Vorstellung der letzte Begriff überhaupt und wird nicht definirbar sein. Zwar könnte jemand noch meinen: es ist doch ganz leicht zu sagen, was Vorstellung ist; wir stellen etwas vor, wenn wir ein Bild in unserem Geiste haben, wenn wir ein Haus, einen Menschen, ein Schiff gleichsam vor uns sehen; ob wir nun Mensch, Haus, Schiff selbst dabei vor uns zu haben glauben oder nicht, so ist das eine Vorstellung. Dagegen gilt: 1) im Geiste haben ist nur ein anderer Ausdruck für Vorstellen, Geist heisst Vorstellen; wir erkennen und beschreiben ihn wesentlich dadurch, dass wir sagen, was vorstellt, ist Geist, und was Geist ist, stellt vor; und wenn jemand sagen wollte: nein, Geist ist die Substanz, welche vorstellt, so müssten wir ihn daran erinnern, dass Substanz selbst eine Vorstellung besonderer Art ist; im Geiste haben heisst sonach nichts weiter als vorstellen. 2) ein Bild von Etwas haben ist selbst wieder nichts als ein anderer Ausdruck für Vorstellen. Wenn wir vorstellen, ist es, als ob wir Bilder der Dinge hätten, und wenn es uns so ist, stellen wir vor; Eins ist ganz genau dasselbe wie das Andere. Ueberdies ist aber nicht alles Vorstellen so viel wie ein Bild von Etwas haben. Von Gott haben wir kein Bild und können doch seine Vorstellung haben. Bilder, d. h. die besondere Art von Vorstellung, die wir so nennen, haben wir nur von den sogenannten Sinnesdingen, von den übersinnlichen nicht, aber auch z. B., was Ursache ist, davon haben wir eine Vorstellung, aber kein Bild; wenn auf ein Ereigniss ein anderes nach einer Regel folgt, so dass wir die Nebenvorstellung haben, das erste Ereigniss ist der volle Grund des zweiten, so ist das die Vorstellung von Ursache;

ein Bild von diesem Vorgang, von dem Hervorgehen des zweiten aus dem ersten haben wir dabei aber nicht. Von Kraft im physikalischen Sinne haben wir eine Vorstellung, kein Bild; von Tugend haben wir ein Bild, wenn wir uns ausmalen, wie der Tugendhafte in der äusseren Welt handelnd sich darstellt, aber das sind nur die Aussenseiten der Tugend; von ihr als Gesinnung haben wir kein Bild, aber eine sehr gute Vorstellung; wir geben sogar bereitwillig zu, dass das Bild der Tugend auch in uns entstehen kann, indem jemand gerade so im Thun sich darstellt, wie der Tugendhafte, während wir doch glauben Grund zu haben an seiner Tugend durchaus zu zweifeln. Von Gesetz ferner haben wir kein Bild, ein Bild haben wir nur von einer gleichförmigen Erscheinungsweise oder Wirkungsweise, aber daraus schliessen wir erst auf das Gesetz, daraus kündigt es sich uns an; es ist bildlos in unserem Vorstellen, aber Vorstellung von ihm haben wir sehr bestimmt. So lässt sich also Vorstellen nicht definiren, es lässt sich beschreiben, aber stets mit Ausdrücken, welche alle genau denselben Sinn haben wie Vorstellen selbst, so dass wir blos sagen können, wir haben viele Ausdrücke für Vorstellen, aber jeder deutet auf den anderen hin, keiner ist klarer als der andere, keiner besser zum Ausdruck dessen, was wir mit Vorstellung meinen, so dass schliesslich die Sache gar nicht anders ist, als wenn wir sagten: Vorstellen ist Vorstellen. Was ist mit alle dem gewonnen? ist es nicht so, als ob uns jemand fragte, was ist ein Löwe? und wir die Stirne runzelten, tief nachdächten und schliesslich anhüben: ich will dir es sagen; höre! und wenn jener uns begierig anschaute, Ohr und Geist weit erschlösse, hoffend zu vernehmen eine gründliche Belehrung, so sagten wir ihm: schaue, ja ein Löwe, das ist — je nun, was soll ich sagen, ein Löwe ist ein Löwe. Den Worten nach ist es nicht so, aber dem Sinne nach; den Worten nach wären die Fälle gleich, wenn jemand auf die Frage: was ist ein Löwe? erwiderte, der Löwe ist der König der Thiere, oder auch, er ist die majestätischste Bestie. Und doch würden wir in diesem Falle noch besser daran sein; wir hätten mindestens die Gattung, zu welcher der Löwe gehört, und hätten selbst ein specifisches Merkmal des Löwen, wenn auch

nicht ein sehr geeignetes, ihn aus der ganzen unendlichen Anzahl von Thieren herauszuerkennen. Alle jene Beschreibungen der Vorstellung geben nicht einmal eine Gattung an; Geistesthätigkeit ist soviel wie vorstellende Thätigkeit, und vorstellende Thätigkeit ist nichts anderes als vorstellen selbst; wir sagen blos damit: Vorstellen ist dasselbe, was wir auch noch mit anderen Ausdrücken bezeichnen, als da sind: Geistesthätigkeit oder Bilder im Geiste haben, wiewohl der letztere Ausdruck zu eng ist und nicht alle Arten von Vorstellen befasst. Diese Umschreibungen sind ganz gut für den, der da weiss, was Vorstellen ist, der es kennt, aber unter anderen Ausdrücken. Der Fall, dass so eine Beschreibung hilft, ist gleich etwa dem, dass jemand fragt: was ist leo, was bedeutet das lateinische Wort? Sage ich ihm, es bedeutet dasselbe, wie das deutsche Löwe, so ist ihm geholfen, sofern er weiss, was das deutsche Löwe meint; wenn er das nicht weiss, so ist er so klug wie zuvor, und gesetzt, er weiss es nicht, und ich meine ihm damit zum Verständniss zu verhelfen, dass ich ihm sage: Löwe ist dasselbe der Bedeutung nach wie das griechische *ὁ λέων*, so ist er um kein Haar klüger, und es verschlägt nichts, wenn ich noch das entsprechende hebräische oder aztekische Wort nehme, mich ihm deutlicher zu machen. Ich stürze mich von einem Wort ins andere, das ist's, was ich wirklich thue, und erwarte verkehrter Weise, dass die blossen Worte dem Fragenden und Nichtwissenden eine Vorstellung von ihrem Sinne erwecken sollen. Genau so verfahre ich, wenn ich meine, durch Geistesthätigkeit oder Bilder im Geiste haben hätte ich die Vorstellung erklärt; ich habe nichts gethan, als andere Ausdrucksweisen für den nämlichen Sinn gesetzt; wer diesen Sinn nicht schon hat und kennt, dem wäre damit schlechterdings nicht gedient, er wäre nicht gefördert, sondern blos mit leeren Worten hingehalten. Kurz: darüber, was Vorstellen ist, sind wir durch die ebengeführte Untersuchung nicht aufgeklärter geworden, als wir bereits waren oder nicht waren, da wir uns diese Frage aufwarfen. —

Es ist jetzt ausgeführt, wie man Vorstellen nicht erklären kann, wie alle gegebenen Erklärungen nichts weiter sind als Verweisungen auf Etwas, was selbst wieder zu seiner Erklärung

auf das Vorstellen verweist; wir werden gewissermassen von Pontius zu Pilatus geschickt bei den Antworten auf die Frage: was heisst Vorstellen?, d. h. zu verschiedenen Namen derselben Sache. Es ist Zeit, dass wir uns aufraffen und versuchen eine bessere Erklärung zu geben. Allein diesen Versuch haben wir uns bereits selber abgeschnitten. Es ist gezeigt aus der Logik, dass es zuletzt undefinirbare Begriffe giebt, es ist ferner nachgewiesen, dass Vorstellen derjenige Begriff ist, auf welchen alle besonderen Geistesthätigkeiten, wie Hoffen, Zweifeln, Fühlen, Wollen, zuletzt zurückgehen; eben weil er der letzte Begriff ist, an den sich alle anderen anlehnen — denn alle sind Vorstellungen, wie früher bewiesen — eben darum kann er nicht definirt werden. Er kann nicht, — was verbietet es denn? woher wissen wir das? welches göttliche Gesetz oder welches Weltverhängniss steht entgegen? Wir wissen nicht, ob sich so etwas dem entgegenstellt, wir können gar nicht so weit reflectiren. Ein göttliches Gesetz, ein Weltverhängniss würde zunächst eine Vorstellung in uns sein, also auf alle Fälle die Frage zuerst wieder wachrufen, was ist Vorstellung?, ehe wir auf den besonderen Inhalt eingingen. Also welches ist der Grund, der wirkliche, der uns bewusste, dass wir Vorstellen nicht definiren können? Gar kein anderer, als dass wir einsehen, wir sind es nicht im Stande. Alles, was wir sonst Definition nennen, versagt uns hier; wir mögen uns anstellen, wie wir wollen, es geht nicht. Kurz, um zu wissen, was Vorstellen ist, muss man selbst vorstellen; wir wissen, was Vorstellen ist, weil wir selbst vorstellen; wer nicht selbst vorstellt, dem können wir durch keine Beschreibung verständlich machen, was Vorstellen sei. Man sagt gewöhnlich anders, man sagt: Vorstellen ist unmittelbar klar, braucht daher nicht erklärt zu werden. Das klingt, als ob die unmittelbare Klarheit des Vorstellens eine erhabene Bedürfnisslosigkeit wäre, als brauche es blos nicht erklärt zu werden aus Ueberfülle an Klarheit, als sei es unnöthig, ein Luxus, es zu thun, und zugleich klingt es, als könne es doch vielleicht erklärt werden. Diese Ausdrucksweise ist schlechterdings zu verwerfen; sie macht aus der Noth eine Tugend, aus der Verzweiflung an einer Erklärung ein Erhaben-

sein über eine solche. Was soll es heissen: das Vorstellen ist unmittelbar klar? Klar heisst nach der Logik eine Vorstellung, welche man von anderen Vorstellungen zu unterscheiden im Stande ist infolge der Merkmale oder des Merkmals, welches man von ihr kennt; wenn ich von einem Baum weiss, er ist eine hohe Pflanze, so ist diese Vorstellung vielleicht klar, denn ich kann bei uns mindestens einen Baum durch dies Merkmal unterscheiden von einem Strauch. Also eine Vorstellung ist klar, wenn ich sie von anderen zu unterscheiden im Stande bin; wenn mir dagegen zwei Vorstellungen in einander überfliessen, so sind sie unklar, ich verwechsele sie dann und nehme eine für die andere, x für u, weil ich die Form der Buchstaben nicht genau unterscheide. Wenn ich also sage: Vorstellen ist klar, so müsste das heissen: ich kann es von anderen unterscheiden, aber von welchen anderen denn? All unser Wissen, alle Gegenstände desselben, alles sogenannte Sein ist zunächst in unserem Vorstellen, sind Vorstellungen; ich kann eine Vorstellung von der anderen unterscheiden, da habe ich Merkmale, aber wovon soll ich denn Vorstellen selbst unterscheiden, da alles, wovon ich es zu unterscheiden unternehmen möchte, selbst Vorstellen ist. Es ist klar, von Klarheit im logischen Sinne kann da gar nicht die Rede sein; es fehlt das für solche Klarheit erforderliche Unterscheidungsmerkmal. Aber ebendarum sagt man vielleicht unmittelbar klar von der Vorstellung; das soll wohl heissen: ohne Unterscheidungsmerkmal klar. Schwerlich ist dies der Sinn jener Redeweise; der wahrscheinliche oder gewisse Gegensatz, der gemacht wird, ist der zu: mittelbar klar. Mittelbar klar heisst durch Definition klar, also klar durch Zurückführung auf bereits klare andere Vorstellungen. Es ist demnach gerathen, die ganze Ausdrucksweise entweder aufzugeben, da sie nachgewiesenermassen nicht den Sinn hat, welchen sie nach dem sonstigen Sprachgebrauch verlangt, oder ausdrücklich sich zu merken, dass sie in einem von dem sonstigen Sprachgebrauch abbiegenden Sinne hier gedacht wird. Vorstellen ist unmittelbar klar heisst blos zunächst, Vorstellen kann nicht erklärt, nicht durch Rückführung auf Bekanntes verständlich gemacht werden, es hat also einen

negativen Sinn, durchaus nicht einen positiven, mit dem sich zu brüsten es Grund hätte. Der Schlusssatz: darum braucht es nicht erklärt zu werden, ist von anmassender Verkehrtheit; genau müsste er lauten: Vorstellen kann nicht erklärt werden, darum braucht es nicht erklärt zu werden. So ausgesprochen, liegt die Verdrehung des gesunden Sinnes zu Tage; weil man nicht kann, stellt man sich, als sei die Sache gar nicht nöthig; die Trauben hängen zu hoch, darum will man sie gar nicht haben. Der aufrichtige Ausdruck ist: Was Vorstellen und Vorstellung ist, kann man nicht erklären, ist auch nicht unmittelbar klar im Sinne der Logik von klar; denn der gilt nur für Unterscheidung von Vorstellungen unter einander, setzt also voraus, dass man überhaupt weiss, was Vorstellen und Vorstellung selber ist. Woher wissen wir aber, was Vorstellung ist? Antwort: weil wir selber vorstellen, durch nichts anderes. Wer nicht vorstellte, dem wäre es auch verborgen, was Vorstellen ist; um zu wissen, was Vorstellen ist, muss man selbst vorstellen. Und warum ist das so? woher wissen wir das wieder? was meinen wir damit, wenn wir das in der Form eines Gesetzes aussprechen und gleichsam vorschreibend den Ansatz machen: wenn jemand nicht vorstellt, kann er auch nicht wissen, was Vorstellen ist, und damit jemand wisse, was Vorstellen ist, muss er selbst vorstellen. Das klingt wie ein Weltgesetz, wie ein schlechthin gültiges Urtheil, schlechthin gültig im Himmel und auf Erden und unter der Erde. Woher wir das wissen? wir werden uns wieder erinnern, dass all unser Wissen in Vorstellungen besteht, also das Vorstellen als Fundament voraussetzt; also können wir nicht über das hinausgehen, was wir in diesem Vorstellen eben vorstellen; und so die Sache scharf genommen, werden wir uns sehr bescheiden vor der Hand ausdrücken: wir sagen jenen Satz, weil wir als vorstellend die Sache so vorstellen und nicht anders vorzustellen uns im Stande finden. Es ist, mit anderen Worten, eine einfache Thatsache unseres Vorstellens. Wir wissen, was vorstellen ist, dadurch, dass wir vorstellen, und wie wir uns auch wenden mögen, wir kommen über das Vorstellen nicht hinaus; es liegt allem, was wir zu haben glauben, zum Grunde, also sagen wir: vorstellen kann nur,

wer vorstellt; Wissen setzt die Vorstellung voraus; dies, dass wir vorstellen, ist der Ausgangs- und Anfangspunkt all unseres Wissens, er liegt selbst für unser Vorstellen nicht in einem noch höheren Wissen, sondern all dies höhere Wissen, was wir später vielleicht ausbilden werden, erfordert, dass wir vorstellen, und ist, ohne dass wir vorstellen, nichts, eben weil es zunächst immer Vorstellen ist. Aber warum das so ist, wie das zugeht, dass dem so ist, darauf giebt es dabei keine Antwort; ja jenes „warum und wie?“ setzt selbst wieder die Vorstellung voraus, ich muss erst vorstellen, ehe ich die besondere Vorstellung warum? und wie? bilden kann. Es ist also einfach so, dass wir vorstellen, und alles, was in dieser einfachsten Fassung von Vorstellen liegt, ist ebenso einfach darin mitenthalten, dass wir vorstellen. Wir stellen vor, das ist das letzte Datum, auf welches sich alles aufbaut; was das heisst, wir stellen vor, kann nicht erklärt werden; das muss jeder in sich selbst erfahren und erleben, sonst weiss er nichts davon. Erleben, erfahren muss man in sich, was Vorstellen sei; schleicht sich da nicht ein anderer, ein höherer Begriff ein? Man täusche sich nicht; geholfen wird durch diesen Ausdruck nichts. Erleben heisst in seinem eigenen Leben finden und haben; aber was heisst hier Leben? Nichts, als vorstellen; alles, was man von uns aussagt, ist oben alles im Vorstellen zusammenlaufend nachgewiesen worden. Du musst erleben, was Vorstellen ist, heisst: du musst vorstellen und dadurch wirst du's wissen; erleben heisst blos, es muss es jeder in seinem Vorstellen finden, die blossen Worte und die Vorstellungen eines Anderen können es ihm nicht beibringen. Selbst erfahren hat keinen anderen Sinn; selbst erfahren heisst: dadurch, dass man vorstellt, dahinter kommen, was es heisse, vorstellen. Aber man wird sich noch nicht zufrieden geben; man wird sagen: du meinst augenscheinlich, dass wir unmittelbar wissen, d. h. ohne fremde Belehrung wissen, was Vorstellen ist, dass wir der Vorstellung unmittelbar bewusst sind; da geht aber unmittelbar wissen, unmittelbar bewusst sein dem Vorstellen voraus, also ist dieses unmittelbare Wissen, dies unmittelbare Bewusstsein noch etwas Anderes und Höheres, Uebergeordneteres als das Vor-

stellen. Hier scheint sich eine Spaltung anzukündigen zwischen blossem Vorstellen und dem Wissen oder Bewusstsein davon, dass wir vorstellen. Allein was ist da Wissen? ist nicht das Oberste in seinem Begriff wiederum das Vorstellen und im Bewusstsein gleichfalls? So ergäbe sich, dass wir, indem wir wissen, dass wir vorstellen, doppelt vorstellen, vorstellen, dass wir vorstellen. Allein diese Betrachtung verwirrt die Frage. Es ist gefragt, was Vorstellen sei; wir antworten: das kann man nicht erklären, das muss man selbst erfahren dadurch, dass man vorstellt; man muss es an sich erleben, sonst kömmt man nie dahinter. Jene andere Auslegung giebt zu, dass man vorstellen müsse, um zu wissen, was Vorstellen sei; sie will aber etwas Anderes erkunden, sie möchte den Unterschied erfahren zwischen Vorstellen und Wissen, dass man vorstellt; sie meint, das Bewusstsein, dass man vorstellt, sei gleichsam ein Vorstellen der zweiten Potenz, ein Vorstellen des Vorstellens. Allein das lässt sich nur sagen, wenn man unser ganzes Vorstellungsleben bereits mit in die Untersuchung nimmt; da findet sich manch Vorstellen, dessen man nur indirect, auf Umwegen inne wird, z. B. wir schliessen, dass das und das in unserem Vorstellungsleben vorgegangen ist, weil wir das und das jetzt denken, welches sich nur verstehen lässt, wenn wir jenes vorher gedacht haben, und nun besinnen wir uns, dass wir wirklich vorhin daran gedacht haben, ohne uns lebhaft dessen bewusst zu sein; es giebt Vorstellungen verschiedener Stärke und verschiedener Erinnerungsgrade, aber ein Bewusstsein ist immer dabei, wenn wir wirklich vorstellen. Wir müssen uns streng daran halten, wie unser Ausgangspunkt ist; die Frage nach dem Vorstellen der Thiere darf uns hier noch gar nicht behelligen und mit drein reden; wir haben blos unser Vorstellen bis jetzt; Thiere etc. kennen wir hier nur als Vorstellungen in uns, gerade wie Gegenstand und Existenz uns hier nichts als Vorstellungen sind. Nicht ein Vorstellen überhaupt, ein ans mannichfachen Rücksichten verblasster und matter Begriff, ist es, mit dem wir hier zu thun haben, sondern unser Vorstellen, das wir allein dadurch kennen, dass wir vorstellen. In diesem unserem Vorstellen ist aber jedesmal

mitgesetzt, dass wir im Vorstellen inne werden, was es heisst, vorstellen. Ich sage, inne werden; inne werden ist gewiss kein deutlicher Ausdruck, es ist gar nichts anderes als: wir sind uns bewusst, wir stellen vor, dass wir vorstellen, aber man muss sich hüten, auseinander zu reissen, was in uns eins ist. Wir stellen nicht erst vor, und dann stellen wir weiter vor, dass wir vorstellen, sondern beides geschieht mit einem Schlage; dadurch dass wir vorstellen, stellen wir zugleich vor, dass wir vorstellen; im Act unseres Vorstellens ist das alles miteinander enthalten. Dies Bewusstsein, dass wir vorstellen, ist hier noch ganz elementar zu verstehen; es bezeichnet gar nicht die Herrschaft und Gewalt, welche wir vielleicht in unserem Vorstellungsleben zu erlangen im Stande sind, sondern es besagt nur, dass für uns im Vorstellen auch das Bewusstwerden, das Innewerden desselben mitliegt. Wie das zugeht, wie das gemacht wird, davon ist in unserem Vorstellen nichts enthalten. Vorstellen heisst, wir finden uns vorstellend, und dadurch allein wissen wir, was Vorstellen ist, und dass wir überhaupt vorstellen; aber dies „wissen wir" ist selbst mitenthalten in unserem Vorstellen.

Trotz allen diesen Auseinandersetzungen wird man sich sträuben gegen den Grundgedanken, dass wir nämlich nichts als vorstellen und immer wieder vorstellen sollen. Dass Wahrnehmen, Denken, Zweifeln u. s. w. Arten des Vorstellens sind, wird man eher zugeben, aber dass wir mehr als vorstellen, davon wird man nicht lassen. Man wird sagen: Fühlen und Wollen hat man von jeher dem Vorstellen beigeordnet, und dass Fühlen und Wollen noch etwas Anderes sind als Vorstellen, davon wird man keinen Menschen abbringen. Ja, man wird noch viel entschiedener vorgehen; man wird sich erinnern, dass allerdings der Satz: ich stelle vor oder ich denke, für uns eine letzte Zuflucht ist, dass alles Andere auf ihn zurückweist, dass wir seiner unmittelbar versichert sind. Wenn wir an allem zweifeln, so können wir doch daran nicht zweifeln, dass wir zweifeln. Zweifeln ist aber eine Art des Denkens oder Vorstellens, also nicht nur, was Vorstellen ist, wissen wir selbst im Zweifel, sondern auch dass wir vorstellen; an beiden können wir nicht irre werden; so oft wir irgend etwas

vorstellen, stellen wir überhaupt vor und werden inne, dass wir vorstellen. Aber führt das nicht viel weiter? hat nicht Descartes längst gezeigt, dass das vorwärts treibt und über das blosse Vorstellen hinaus? ist nicht der berühmte Ausgangspunkt seiner Philosophie das cogito, ergo sum, und ist er da nicht vom Denken zum Sein kühn und doch sicher fortgeschritten, hat er nicht damit das Denken durch sich selbst weit über sich selbst hinausgeführt? Wir dürfen uns des Cartesianischen Satzes allerdings erinnern; sein Denken ist ganz unser Vorstellen; zweifeln, einsehen, bejahen, verneinen, wollen, nicht wollen, auch einbilden und empfinden giebt er beispielshalber als Arten seines Denkens an. Davon gelangt er folgendermassen zum Sein: „Ich denke mir, es gäbe nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keinen Körper; sicherlich bin ich dann selbst, der ich mir dies denke. Auch wenn mich ein Gott noch so sehr täuschte, niemals wird er machen können, dass ich nichts bin, so lange ich denke, ich sei etwas. Daher muss man den Satz aufstellen: so oft von mir mit Worten ausgesprochen oder im Geiste vorgestellt wird, ich bin, ich existire, so ist das nothwendig wahr. Mag alles von meinem Wesen getrennt werden, dieser Gedanke kann niemals getrennt werden. Ich bin somit ein denkendes Ding, d. h. zweifelnd, einsehend, bejahend, verneinend, wollend, nichtwollend, auch einbildend und empfindend. Dies alles kommt mir zu; ich bin, ich, der jetzt fast an allem zweifelt, der doch etwas einsieht, der allein von diesem behauptet, es sei wahr, alles andere verneint, wünscht mehr zu kennen, nicht will getäuscht sein, vieles, selbst ohne es zu wollen, einbildet, vieles auch als von den Sinnen kommend bemerkt. Mag ich immer schlafen, mag der, der mich geschaffen hat, so viel an ihm ist, mich täuschen, immer ist jedes von diesen ebenso wahr, als dass ich bin. Denn mindestens glaube ich zu sehen, zu hören, warm zu werden u. ä., was, genau genommen, nichts anderes heisst als denken. Zwar muss man vor diesem ersten und gewissesten Satz: ich denke, also bin ich, wissen, was denken, was existiren, was ausgemachte Wahrheit ist, aber es ist dafür zu halten, diese einfachen Begriffe brauchten nicht erklärt zu werden; sie werden als an sich bekannt in

der einfachen Anschauung des Verstandes anerkannt; den Satz, dass alles, was denkt, auch sei, lernt man daraus, dass wir in uns erfahren haben, es sei unmöglich für uns, zu denken ohne zu sein.“ Welche Aussicht eröffnet sich uns da! wir Thoren glaubten in lauter Vorstellungen beschlossen zu sein, und siehe, da wird uns gezeigt, dass wir im Sein wandeln, eben indem wir im Vorstellen begriffen sind; dass Denken und Sein untrennbar sind in dem Sinne, dass, wo Denken ist, auch das Sein sich findet und nicht umhin kann sich einzufinden. Wenn dem so ist, so wäre ein Grosses gewonnen; denn wenn wir erst das Sein im Denken und durch das Denken gleichsam auf frischer That ertappt haben, was schiessen da nicht für Hoffnungen und glänzende Aussichten auf! werden wir nicht aus unserem Idealismus erlöst werden, in den wir uns zwar festgebannt fühlten, aber doch ohne recht heimisch in ihm geworden zu sein, und ohne dass wir bis jetzt es uns wohnlicher in ihm gemacht haben? Aber Sein, welch eine Fülle birgt der Name in sich! Denken ist dagegen wie ein Schatten. Zwar sind wir durch das Denken zum Sein gekommen, so ist der Gedankengang Descartes', aber um so besser; denn um so weniger wird uns jemand mit dem Denken in diesem Besitz wieder zu stören oder aus ihm zu vertreiben im Stande sein. — Der Gedanke Descartes' wird auch heute noch für einen wahren gehalten, wenn man auch seine ferneren Ausspinnungen nicht mitmachen will. Um so sorgfältiger müssen wir zusehen, was er uns bietet, und ob er nicht etwa sich selbst und seine gläubigen Leser und Hörer täuscht. Indem wir vorstellen, sind wir; Sein ist im Denken unmittelbar mit enthalten, und überdies ist Sein so klar, dass jedermann weiss, was es heisst; ist das in dem Sinne richtig, wie es Descartes behauptet? Indem wir vorstellen oder denken, sind wir. Wie ist das zu verstehen? sind da Vorstellen und Sein getrennt, zwar in einander, d. h. mit einem Schlag vorhanden, aber so etwa, dass das Sein über das Vorstellen hinausragte, weiter, umfassender wäre als das Vorstellen? Dann müsste ein Unterschied zwischen Sein und Vorstellen hier aufgewiesen werden können, aber dem ist nicht so. Ich denke, also bin ich, ist nicht ein Fortgang vom Denken zum Sein, sondern ist gleichbe-

deutend mit: ich bin denkend oder ich denke; das also ist gar nicht anders zu verstehen, als wenn ich sage: ich denke, also stelle ich vor; es hebt blos etwas, was in dem Denken als eine Seite der Sache mitliegt, heraus; ich kenne dadurch das Sein nicht als etwas vom Denken Getrenntes, sondern als ein im Denken unmittelbar Enthaltenes und davon Untrennbares. Das Sein ist nicht etwas und das Denken ein Anderes, sondern beides ist ein und dasselbe, denkend sein, vorstellend sein. Um sich zu überzeugen, dass dem so ist, dass man nicht über den genauen Ausdruck hinausgehen darf, muss man sich erinnern, dass, sobald man Denken und Sein in dem Satze: ich denke, also bin ich, trennt, man es auf ganz verschiedene Weise, mit ganz verschiedenen Consequenzen nicht nur thun kann, sondern auch factisch gethan hat. Die Einen fassten sofort das Denken als den engeren Begriff, das Sein als den weiteren; daraus ergab sich, dass das Denken auch sei, auch eine Art des Seins in sich enthalte, dass also Sein weiter reicht als Denken, Denken gewissermassen Sein mit einer näheren Bestimmtheit ist. Diese dachten sich das ergo als Folgerung von der Art auf die Gattung und nahmen als vollständigen Schluss an: um zu denken, muss man erst und vorher sein, das Sein geht also dem Denken vorauf, das denkende Sein ist eine specifische Bestimmtheit, eine Art des viel allgemeineren Seins. Die Anderen hielten sich strenger an den Wortlaut: cogito, ergo sum, und fassten das ergo nicht als Erkennungsgrund, nicht in dem Sinne: daraus dass ich denke, erkenne ich mein und überhaupt das Sein, sondern als eine Art Realgrund: dadurch dass ich denke, bin ich, das Denken ist die Ursache meines Seins, aus meinem Denken folgt erst mein Sein; also das Denken geht dem Sein vorauf, erst wo Denken ist, kann es Sein geben, das Sein ist nur eine Folge, eine Bestimmtheit des Denkens. Das ist der Idealismus, wie er z. B. bei Fichte ist. Noch anders legten Spinoza und Schelling den Satz aus; sie liessen das ergo weg; sie dachten sich den Satz rein ausgedrückt: cogito, sum, Denken und Sein sind schlechthin zusammen, wie in uns, so überall; also Denken und Sein, Ideales und Reales gehen parallel; unter dem Realen verstanden sie dann, Spinoza die Ausdehnung, d. h. die

Materie, Schelling die Natur im Allgemeinen. Welche von diesen Auslegungen ist die richtige? keine; sie gehen alle weit über das hinaus, was wir thatsächlich an jenem Satze haben. Wir haben nichts als Vorstellungen verschiedener Art in einem Vorstellen oder Vorstellenden, und zugleich dies, dass vorstellen soviel ist wie vorstellend sein. Man muss bei „vorstellend sein" beide Ausdrücke gleich sehr betonen, sie gewissermassen von einer Klammer umschlossen denken zum Zeichen, dass sie zusammengenommen werden müssen; der Irrthum ist sofort da, sobald man einen mehr betont als den anderen. Betont man vorstellend sein, so klingt es idealistisch, als ob man, weil vorstellend, folgeweise auch sei; betont man vorstellend sein, so klingt es realistisch, als ob das Sein die Hauptsache und das vorstellend blos die Art, die Modification des Seins bezeichne. Denken und Sein fallen in jenem Satze gar nicht auseinander, keines ist ohne das andere oder unabhängig von ihm; ein causales Verhältniss ist gar nicht gesetzt; ich bin vorstellend, ich stelle vor, das, nicht mehr und nicht weniger, hat man an jener Thatsache des Bewusstseins. Man darf sich nicht verleiten lassen dadurch, dass man über das, wovon wir ausgingen, hinausschielt. Wir möchten freilich gern mehr wissen, wissen, ob es Sein unabhängig vom Vorstellen gebe, oder ob alles Sein blos im Vorstellen besteht; darum fahren wir, je nach unseren sonstigen Wünschen, bei der Auslegung jenes gewissesten Satzes des Bewusstseins zu und machen die eine oder die andere Auslegung. Aber man muss festhalten: wir überzeugten uns, dass zuletzt all unser Wissen, was wir auch von ihm rühmen mochten, Vorstellungen in einem Vorstellenden sei, und dass, selbst wenn wir zweifeln, dies eine Art der Vorstellung ist, und dass wir selbst im Zweifel vorstellen, d. h. vorstellend sind. Man darf das nicht missverstehen; man ist so gewohnt jenen Satz als den letzten Anker aller Gewissheit zu betrachten, dass man sich nicht gerne an ihm rütteln lässt. Das ist auch gar nicht meine Absicht; der Satz bleibt stehen, wie er ist, blos seine Ausdeutung wird vor Irrthum behütet. Dadurch dass wir vorstellen oder vorstellend sind, sind wir nicht etwas anderes als Vorstellen; es sind gar nicht zwei Begriffe, durch die

wir uns fassen, sondern einer. Man wird sagen: aber das Vorstellen ist doch. Gewiss, es ist Vorstellen, es ist nicht erst und ist dann insbesondere Vorstellen, sondern Vorstellen ist hier Sein und Sein Vorstellen. Also wenn wir nicht vorstellen, sind wir nicht; wenn wir schlafen, ohnmächtig sind, sind wir nicht? das sind die geläufigen Einwendungen, die da gemacht werden. Gewiss sind wir dann nicht; wenn wir stets ohnmächtig wären, stets schliefen, ohne zu träumen, so wären wir nicht, wir wären nicht in dem Sinne von Sein, den wir für jetzt allein kennen, worin vorstellen und vorstellend sein dasselbe sind. Ob wir überhaupt nicht wären, das ist eine andere Frage, die wir hier noch nicht entscheiden. Nur müssen wir uns erinnern, dass wir oben uns dazu verstehen mussten zu sagen: wenn wir denken, etwas ist unabhängig von unserer Vorstellung, so ist dieser Gedanke selbst eine Vorstellung, und Sein ist uns da soviel gewesen wie vorgestellt werden. Wir kennen also bis jetzt zwei Arten des Seins, vorgestellt sein und vorstellend sein, und zwar ist es uns beides Mal so erschienen, dass wir nicht einen Unterschied machen dürfen zwischen vorgestellt und vorstellend auf der einen Seite und sein auf der anderen, sondern auch dort kamen wir noch nicht weiter, als dass Sein war = vorgestellt werden als Sein und hier ist Sein = vorstellend sein. Wenn wir also immer schliefen, immer ohnmächtig wären, so würden wir nie vorstellend sein, somit in diesem Sinne auch nicht sein; vielleicht aber würden wir das Sein als Vorgestelltwerden haben. Indess die ganze Frage ist müssig; schlafen hat einen Sinn blos im Gegensatz zum Wachen, ohnmächtig im Gegensatz zum hellen Bewusstsein; wären wir stets im Schlaf, stets in Ohnmacht, so würden wir nicht vorstellend sein, also auch diese Zweifel nicht aufwerfen können. So lange wir schlafen oder ohnmächtig sind, so lange stellen wir nicht vor und sind insofern nicht, Sein genommen als vorstellend sein. Ob wir dann überhaupt nicht sind, in gar keinem Sinne, das kümmert uns hier noch nicht, es ist eine Frage für später; unser Sein würde bis jetzt auf alle Fälle unter jenen Umständen nur als ein Vorgestelltsein, ein wirkliches oder mögliches für Andere, erachtet werden können. Was wir gewiss haben in dem,

dass wir vorstellen, ist blos dies, dass wir verschiedene Arten von Vorstellungen haben, und dass wir vorstellend sind.

Und der Grund für diese Gewissheit? denn bei allen Arten des Wissens war dies der dritte und entscheidende Punkt. Hier giebt es zu allen Zeiten nur eine Antwort: die Gewissheit hier ist keine vermittelte, sondern eine unmittelbare; es wird nicht bewiesen durch einen Schluss, sondern ohne Schluss als wahr erkannt. Ich bin vorstellend und zwar in mancherlei Weise, das ist der Inhalt, der auf diese Art wahr ist. Zwar hat Descartes gemeint, im Stillen mache man den Schluss: alles, was denkt, muss nothwendig auch sein, ich denke, also bin ich nothwendig. Aber dann wäre der Obersatz unmittelbar gewiss oder müsste es sein, um dem Satz: ich denke, also bin ich, seine Gewissheit zu verleihen; es ist gezeigt, dass Descartes mit der dabei vorausgesetzten Trennung von Denken und Sein Unrecht hat. Ich bin vorstellend und zwar in mancherlei Weise, das ist wahr, gewiss mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft. Aber was will diese unmittelbare Ueberzeugungskraft besagen? Unmittelbar ist ein blos verneinender Ausdruck, er sagt: nicht mittelbar, wie ungewiss so viel ist wie nicht gewiss; nicht mittelbar heisst nicht durch einen syllogistischen Beweis, nicht durch einen Schluss. Wenn ich aber positiv angeben soll, was in unmittelbar blos durch Ausschliessung der gewöhnlichen Beweisart bezeichnet ist, wie muss ich das ausdrücken? Da kann man beobachten, wie die Denker aller Zeiten sich gewunden und gedreht haben, um hier um ein fatales Eingeständniss herumzukommen. Nicht durch Beweis gewiss, also wie denn? was heisst das, ohne Beweis gewiss? Die Einen sagen: durch Anschauung; es wird nicht demonstrirt, es wird monstrirt, es wird aufgewiesen als so seiend. Aber von wem aufgewiesen und wie? Dadurch, dass man jeden auf sein Bewusstsein verweist, dort werde er es so finden. Also man weist es nicht auf einer dem andern, jeder soll es sich selber aufweisen. Und wie geschieht das wirklich? Ein Monstriren, ein Aufzeigen greift da gar nicht Platz, sondern jeder hat es eben in sich, dass er vorstellend ist und zwar in mannichfacher Weise. Also sagt man: es ist an sich evident. „An sich“ enthält das Zugeständniss, es

kann nicht durch etwas Anderes, auch nicht von einem Anderen zugeführt werden, jeder muss es für sich besorgen; evident, einleuchtend soll es sein, nicht dass es wie ein Licht von aussen in die Seele fällt, sondern ohne so etwas oder dem Aehnliches wird es so befunden. Ja, wir wollen es gerade heraussagen: es ist schlechthin nicht anschaulich und nicht evident, was es heisst vorstellen und was es heisst vorstellend sein, wenn anschaulich und evident soviel heissen soll, als es in den einzelnen Wissenschaften heisst. Dass die ganze Linie grösser ist als die halbe, ist anschaulich; ich brauche mir blos eine Linie im Bilde vorzustellen, sie zu halbiren und die ganze mit der halben zu vergleichen, so sehe ich es mit Augen und greife es mit den Händen, dass ganz grösser ist als halb. Evident ist z. B., dass ein Mann, der zur Zeit eines Mordes gar nicht am Orte der That war, falls die That etwa durch Erdolchen geschah, nicht der Mörder sein kann; das ist evident, sobald man weiss, dass der Dolch nicht wirkt, wenn er nicht in unmittelbarer Nähe gebraucht wird, dass ein blosses Schwingen und Stossen in der Entfernung von zwei Meilen einen nicht verletzt, der von dem Orte des Schwingenden so weit ab ist. Evident ist etwas je nach der besonderen Beschaffenheit des Falls, und so ist es auch in unserem Falle. Dass wir vorstellen oder vorstellend sind, ist evident in eigener Weise. Diese Weise kann zunächst gar nicht näher bezeichnet werden, es lässt sich gar keine allgemeine Regel angeben, nach der es evident ist. Mit deutlichen Worten: dass wir vorstellen, vorstellend sind, ist uns gewiss blos durch die Thatsache, dass wir vorstellen. Durch die Thatsache, das Factum, das ist der genaue Ausdruck, der nichts hineinlegt, was selbst zweifelhafter ist, als die Sache es hier selber ist. Es ist sehr wichtig, sich dies zum ausdrücklichen Bewusstsein zu bringen. Es ist eine Thatsache, nicht mehr und nicht weniger, bei der wir schliesslich in der Analyse all unseres Wissens anlangen; über diese können wir nicht hinaus. Sie ist zunächst unableitbar, nicht auf ein höheres Princip zurückführbar; jedes solche höhere Princip setzte voraus, dass wir es vorstellen, dass wir es vorstellend sind; auf die Thatsache des Vorstellens und Vorstellendseins kämen wir immer zurück, und

darüber hinaus niemals. Alles, was wir Princip oder sonst irgendwie nennen und höher stellen als unser Bewusstsein, setzt, weil ein Wissen und zum Wissen gehörig, die Thatsache unseres Vorstellens voraus, und in dieser finden wir kein Sein anderer Art, als eben ein Vorstellen oder Vorstellendsein. Die Gewissheit desselben ist die letzte, die für uns grösste, wir sehen vor der Hand nicht ab, wie es eine geben kann, die nicht immer auf diese könnte durch leichte Ueberlegungen zurückgeleitet werden. Und diese Gewissheit ist, wie unser Vorstellen selber, etwas rein und schlechthin Thatsächliches. Sie schwebt nicht über den Thatsachen und diese sind von ihr abhängig; sie ist selbst Thatsache, zwar die letzte für uns, alle anderen Thatsachen sind erst in ihr und mit ihr gesetzt oder gegeben, aber daraus folgt für diese noch weiter gar nichts. Das Vorstellen ist nur die conditio sine qua non für alles, was wir sonst Thatsache nennen; wäre diese erste des Bewusstseins nicht, so wäre, soviel wir sehen, keine andere. Alle anderen sind zunächst ohne Ausnahme Inhalt des Bewusstseins; wäre das Bewusstsein nicht, so wäre auch der Bewusstseinsinhalt als solcher, d. h. als Inhalt eines Bewusstseins nicht.

Man kann sich gar nicht genug dieser Thatsache in ihrer Reinheit und Unverfälschtheit bemächtigen; die Philosophen nämlich stürzen immer von jenem Satz sofort zu tausend anderen. Eine Thatsache scheint gar zu gering, zu unlohnend, sie wollen mindestens durch ihre Ausdeutung Dinge gewinnen und Begriffe, welche weit über dem einfachen Thatbestand hinausliegen. Zuvörderst hat man in jener Thatsache, der unmittelbaren Gewissheit des cogito, ergo sum, eine Regel zu entdecken gemeint, was überhaupt auf Gewissheit und Wahrheit Anspruch machen könne. Descartes hat die Frage aufgeworfen, ob man darum, weil es gewiss sei, man sei ein denkendes Wesen, auch schon wisse, was erfordert werde, ein sicheres Wissen von Etwas zu haben. Er meint, es sei in dieser Erkenntniss nichts anderes als eine klare und deutliche Wahrnehmung dessen, was behauptet worden; dies würde aber nicht genug sein, Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu geben, wenn jemals der Fall eintreten könnte, dass irgend etwas falsch wäre, was so klar und deutlich wahrgenommen

werde. Hiernach könne man wohl als allgemeine Regel aufstellen: alles ist wahr, was sehr klar und deutlich wahrgenommen wird. Klar sei eine Wahrnehmung, die dem aufmerksamen Verstande gegenwärtig und offenbar sei, wie das klar von uns gesehen werde, was dem anschauenden Auge gegenwärtig sei und es hinlänglich stark und offenbar erregе; deutlich, wenn sie klar sei und dabei noch von anderen so geschieden und getrennt, dass sie nichts als Klares enthalte. — Wie steht es nun dieses Princip? Abgesehen davon, dass Descartes seine falsche Deutung einer Getrenntheit von Denken und Sein in jener letzten Erkenntniss unseres Bewusstseins festhält, ist zu sagen: das Princip „wahr ist, was klar und deutlich ist“ kann darum nicht aus jenem Satze gezogen werden, weil davon gar nichts in ihm ist. Jener Satz selber ist nicht klar, nicht deutlich. Klar soll nach Descartes eine Vorstellung sein, wenn sie gleichsam dem inneren Auge gegenwärtig ist und stark und in merklichem Grade es erregt; ich müsste also mein Vorstellen wieder vorstellen, aber da bliebe ein vorstellendes und ein vorgestelltes Vorstellen; das vorgestellte wäre klar, wenn es obigen Bedingungen entspräche, aber auch das vorstellende? Von diesem wird darin nichts gesagt, es bleibt aus dem Spiele, aber gerade um dies vorstellende Vorstellen handelt es sich. Das Vorstellen stellen wir überdies gar nicht wieder vor, sondern indem wir vorstellen, ist ohne Weiteres dadurch dem Vorstellen gewiss, dass es vorstellt; was also Vorstellen ist, und dass man vorstellt, bleibt ewig eine Thatsache, die nur dem klar ist, der sie hat, und dies Haben ist wieder nichts vom Vorstellen getrenntes, sondern ist das Vorstellen selber; es ist blos Zerlegung in Worten, nicht im Begriffe; ich habe eine Vorstellung, heisst nichts als: ich stelle vor, ich bin vorstellend. Die Thatsache des Vorstellens ist zwar gewiss, aber nicht klar im Sinne der Logik oder dem Descartes'; es ist eine völlig dunkle Gewissheit, die gar nicht anschaulich gemacht werden kann, die niemand dem anderen beschreiben, niemand sich selber weiter zerlegen kann, die als solche ist, wie sie ist. Ebensowenig ist sie deutlich. Deutlich nach Descartes heisst, was von Anderem unterschieden werden kann; nun unterscheiden wir zwar Arten der

Vorstellung, aber das Vorstellen selbst in seinem Wesen, wovon soll es unterschieden werden? Es ist sui generis, mit nichts vergleichbar, alles, was man anführen könnte, ist selbst zunächst Vorstellung. Ein Princip kann demnach jene Thatsache gar nicht abgeben; sie ist, was sie ist, völlig in sich beschlossen, einsam und einzig.

Wir müssen uns noch weiterer Versuche erwehren, welche von einer Deutung jener Thatsache ausgegangen sind. Namentlich Beneke hat in der neueren Zeit die Ansicht Descartes' wieder aufgenommen, dass wir in unserem Denken unmittelbar eines Seins inne würden. Wir sind selbst ein Sein nach Beneke; wir brauchen, um das Sein zu erreichen, nicht aus uns selbst hinauszugehen, wir sind Vorstellen und Sein zugleich und können somit das Vorstellen wirklich und vollgenügend mit dem Sein vergleichen. „In der inneren Wahrnehmung geht das Sein in die Wahrnehmung oder Vorstellung unmittelbar ein; und wenn dies geschehen und also, sobald die Vorstellung fertig ist, sind Sein und Vorstellen eins; das Sein ist und zwar vollständig Bestandtheil oder Grundlage der Vorstellung, und ohne dass irgendetwas Fremdartiges hinzugekommen wäre. Bei den Wahrnehmungen unseres Selbstbewusstseins ist das Sein nicht nur erreichbar durch das Vorstellen, sondern beim Vorstellen fallen beide unmittelbar in einem Act zusammen. In der Wahrnehmung unseres Selbstbewusstseins ist das Sein unmittelbar als Bestandtheil der Vorstellung gegeben. Wir stellen uns selbst vor, wie wir an und für sich sind, nicht blos, wie wir uns erscheinen." Aus den Schlussworten ist ersichtlich, dass Beneke, dessen Ansicht in neuerer Zeit von Ueberweg im Wesentlichen ist angenommen und vertreten worden, hauptsächlich auf Kant hinzielt und auf dessen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Davon haben wir später zu reden; aber Beneke nimmt offenbar an, dass Vorstellen und Sein in uns noch etwas Verschiedenes seien, und das ist zu läugnen. Wir sind, heisst, wir sind vorstellend und insofern und dadurch, dass wir vorstellen; vorstellen und sein sind in uns identisch. Wie sollten wir auch ein Sein unabhängig von unserem Vorstellen finden?

Wir kennen es nicht, sobald wir es nicht vorstellen; es ist also erst von dem Momente an für uns, d. h. in unserem Vorstellen da, wo wir es vorstellen; so kommen wir in unsere obigen Bahnen zurück. Das Sein geht nach Beneke in die Vorstellung ein; was soll das sagen? Wir kennen kein Sein vor und ohne unser Vorstellen, und daraus, dass wir vorstellen und vorstellend sind, folgt nach genauer Analyse nicht Sein und Vorstellen als getrennte, sondern blos dies, dass wir vorstellend sind, also ein Sein des Vorstellens, welches aber nicht verschieden ist von dem Vorstellen oder Vorstellendsein; beide sind eins und dasselbe. Es mag ja sein, dass Kant Unrecht hatte zu meinen, wir kennten uns nicht, wie wir an uns selbst sind; dann aber ist nicht das Richtige, zu sagen, wir kennen ein Sein, welches an sich nicht mit unserem Vorstellen zusammenfällt, sondern das Richtige wäre dann: wir sind vorstellend, wie wir vorstellend sind; nicht sind wir noch anders, als wir vorstellen, sondern unser Vorstellen und unser Sein sind dasselbe, weil unser Sein gar nichts anderes ist als unser Vorstellen.

Fichte ist gleichfalls von dem Satze ich bin ausgegangen, zunächst als einer Thatsache; was hat er aber nicht alles an ihm zurechtgedeutelt! Ich bin ist nach ihm die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseins, die allen zum Grunde liegt und in allen enthalten ist. Weil dieser Satz aber ein Urtheil ist und Urtheilen laut dem empirischen Bewusstsein ein Handeln des menschlichen Geistes ist, darum erweist sich, was erst Thatsache war, als eine Thathandlung. Ich bin, ist soviel wie das Setzen des Ich durch sich selbst, durch die reine Thätigkeit desselben. „Das Ich setzt sich selbst und es ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst, und umgekehrt, das Ich ist und es setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Product der Handlung, das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind eins und dasselbe, und daher ist das Ich bin Ausdruck einer Thathandlung, aber auch der einzig möglichen. Das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist; es setzt sich durch sein blosses Sein und ist durch sein blosses Gesetztsein. Dasjenige,

dessen Sein blos darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein erwachte? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein." In allem dem herrscht viel Verwirrung und nicht wenig willkürliche Entfernung vom genauen Thatbestand. Fichte geht, das sieht man am Ende seiner Erörterung, davon aus, dass wir denken, Selbstbewusstsein sind oder haben und in diesem Denken oder Vorstellen sind. Allein er legt das so aus, als ob es hiesse, dadurch dass ich denke, bringe ich mein Sein hervor; denn so etwas wie machen, hervorbringen, schaffen liegt in dem Worte setzen, welches er wählt. Setzen heisst im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch annehmen, dass etwas sei; ich setze, dass diese Figur ein exactes rechtwinkliges Dreieck ist, heisst: ich nehme das an, ich denke es. Das hängt oder kann mindestens abhängen von meiner Willkür, ich kann das setzen oder nicht setzen. Aber wenn ich vorstelle, kann ich nicht vorstellen oder auch nicht vorstellen, sondern indem ich vorstelle, stelle ich vor; da ist von Willkür keine Rede. Ich kann zwar das oder jenes vorstellen, wenn ich vorstelle, aber das Vorstellen selbst ist kein Setzen in jenem Sinne. Fichte würde auch behaupten, er meine ein nothwendiges Setzen, aber weshalb gebraucht er da den Ausdruck, welcher viel eher an ein willkürliches Denken erinnert? Noch deutlicher wird die Umdeutung, wenn wir bemerken, dass Fichte den Satz: ich bin dadurch, dass ich vorstelle, weil er ein Urtheil sei, eine Handlung nennt. Handlung erweckt den Nebenbegriff eines Thuns mit bewusster Ueberlegung und so, dass es einer sittlichen Beurtheilung unterliegt. In diesem Sinne ist unser Vorstellen kein Handeln. Wir mögen wollen oder nicht, so stellen wir vor und sind vorstellend, indem wir vorstellen; wir entschliessen uns nicht vor dem Vorstellen dazu, überhaupt vorzustellen. Das wäre ein Widerspruch; denn sich entschliessen ist auf jeden Fall, was es auch sonst sein mag, eine Art von Vorstellen, es ist ein Vorstellen darin vorhanden; und

wenn dies fehlte, wäre auch von Entschluss nicht mehr die Rede. Handeln ist von diesen elementaren Geistesthätigkeiten kein zutreffender Ausdruck; es ist keine Ueberlegung, kein Entscheiden dabei, dass wir überhaupt vorstellen, es ist eine einfache Thatsache, dass wir es thun und dabei sind, d. h. vorstellend sind. Davon, wie das zugeht, liegt in der Thatsache schlechterdings nichts, wir können auch nicht das Geringste darüber vermuthen, bevor wir vorstellen; denn Vermuthungen anzustellen setzt das Vorstellen selber voraus, ist nur eine Bestimmtheit desselben. Das Vorstellen oder Vorstellende ist vorstellend, das ist die nackte Thatsache; von einem besonderen Sein, von einem durch das Vorstellen hervorgebrachten Sein ist dabei schlechterdings nicht die Rede und kann es nicht sein, das Sein des Vorstellenden ist sein Vorstellen selbst. Fichte ist, nicht zu seinem Glück, gleich von dem Satz: ich bin, ausgegangen, während der letzte Punkt nicht dieser ist, sondern ich stelle vor, ich denke, und so erst das Sein hereinkommt, das Sein als identisch mit dem Vorstellen selber. Das Vorstellen macht nicht sein Sein, sondern es findet es in seinem Vorstellen mit darin; es findet es gerade so, wie es sich vorstellend findet, als einfaches Factum, es ist vielmehr etwas Gegebenes als etwas Gemachtes, ein Sein mehr als ein Thun. Oder wenn man es eine Thätigkeit nennen will, so ist es mehr ein Finden, dass wir thun, als ein absichtliches und von uns hervorgebrachtes Thun; „von uns" würde ja ein dem Vorstellen voraufgehendes Vorstellen erfordern. Der scharfe Ausdruck ist daher: wir finden uns vorstellend und in diesem Vorstellen seiend, nicht dass wir durch Vorstellen unser Sein herbeiführen, sondern wir sind ist = wir sind vorstellend, und dieses ist = wir stellen vor. In der einen Aussage liegt die andere ohne Weiteres darin, nicht dass das in oder durch ein wirkliches ursachliches Hervorbringen bezeichnete. Urtheilen ist nicht sofort ein Handeln; als Urtheilen überhaupt ist es ein Geschehen; wir finden uns urtheilend, d. h. Subject und Prädicat verbindend und so denkend. Urtheilen wird Handeln, sobald es sich nicht mehr um Urtheilen im Allgemeinen, sondern im Besonderen handelt; richtig oder unrichtig urtheilen, das kann oft ein Handeln

sein, ein bewusstes Thun, ein Verfahren nach Regeln zum Zweck der Erkenntniss der Wahrheit. Man darf die Art, das einzelne complicirte Verfahren des Urtheils, welches unter Umständen ein Handeln genannt werden kann, nicht mit der Gattung Urtheilen verwechseln, welches kein Handeln, sondern ein Geschehen, ein so sich vorfinden im Vorstellen ist. Wir lernen richtig urtheilen oder auch im prägnanten Sinne urtheilen (prägnant heisst urtheilen aber auch soviel wie richtig urtheilen), aber wir lernen nicht überhaupt urtheilen, sondern das findet sich ohne unser besonderes Zuthun ein, wie das Vorstellen selbst. Es ist bekannt, dass gerade die Urtheilskraft in ihrer Entwicklung sehr von den Jahren abhängt, und dass ein Mensch von 16 Jahren an Kenntnissen einem 18jährigen ganz gleichkommen kann, selten aber an Urtheil. — Fichte hat aber noch eine Deutung gemacht, die wir nicht zugeben dürfen, und die sehr zur Verwicklung des Thatbestandes beigetragen hat. Er sagte: das Ich ist sein eigenes Product, es ist Producirendes und Producirtes zugleich, oder, wie er es noch öfter ausdrückte, es ist Subject-Object. Daher ist es gewöhnlich geworden das Ich als dasjenige zu beschreiben, wo Subject und Object, Sein und Denken, Vorstellendes und Vorgestelltes schlechthin zusammenfallen und eins sind. Wie ist dem gegenüber der Thatbestand, den wir in uns finden? Von einem Sich-selbst-produciren, einem Sich-selbst-setzen des Ich oder des Vorstellenden kann nicht die Rede sein; es ist gezeigt, dass wir als vorstellend zugleich sind, d. h. vorstellend sind, dass das eine einfache Thatsache ist, dass wir uns so finden, aber keineswegs so machen. Aber was ist denn das Ich? was liegt darin, dass es heisst: ich stelle vor? ist da das Ich nicht etwas vor und ausser dem Vorstellen? Wir suchen hier den blos allgemeinen Begriff des Ich, wie er sich uns nach dem Thatbestand zeigt, auf den wir zurückgedrängt sind. Dieser Thatbestand war nicht: das Vorstellen ist, sondern wir sind vorstellend, oder, noch genauer, ich bin vorstellend. Dies Ich können wir aus jenem letzten Befunde nicht wegbringen; er war: ich stelle vor; mehr ist er aber auch nicht und mehr liegt in ihm nicht. Und woher kennen wir dies Ich? durch nichts als

dadurch, dass wir vorstellen; in und mit dem Vorstellen finden wir, dass wir vorstellen. Das lässt sich schlechterdings nicht wegbringen; so oft wir vorstellen, stellen wir vor; dieses wir wird hier nicht betont, um einen Gegensatz gegen andere Ich oder Objecte auszudrücken, sondern blos um anzuzeigen, dass Vorstellen in jener letzten Thatsache nicht blos als Vorstellen gegeben ist, sondern wir als vorstellend. Das Ich in der Thatsache: ich stelle vor, braucht gar nicht accentuirt zu sein, man braucht gar nicht an dasselbe zu denken, es kann in unserem momentanen Denken ganz verschwunden sein gegen den besonderen Inhalt, den wir denken, wir können uns, wie wir sagen, über diesen Inhalt ganz vergessen, aber wenn wir die Sache analysiren, so ist dieser Inhalt zuletzt ein Vorgestelltes, welches wir vorstellen. In diesem Sinne, in diesem elementaren, kommt es auf das Wort Ich gar nicht an; namentlich das Ich im prägnanten Sinne, wo es entweder einen Gegensatz zur äusseren Natur oder zu anderen Menschen bezeichnet, oder wo es das Ich im sittlich ausgebildeten Verstande bedeutet, gleichsam unser innerstes Herz, unser eigenstes Vorstellungsleben, ist hier noch gar nicht gemeint. Das Ich ist zunächst ein sehr unbedeutender Begriff, mit dem noch gar nicht viel gewonnen ist; aber in diesem Sinne kann man nicht läugnen, dass Vorstellen als letzte Thatsache nicht blos als Vorstellen in uns gegeben ist, sondern als unser Vorstellen, als mein, dein u. s. w. Vorstellen. Das meinte auch Kant, wenn er sagt: „das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst würden sie nicht meine Vorstellungen sein.“ Das Ich denke braucht nicht immer schreiend sich vernehmlich zu machen, dass es da ist; aber da ist es, wenn man sich die Sache näher ansieht. Dies besagt die Wendung: muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Nur der Grund bedarf einer Erklärung. Der Satz denn sonst u. s. w. hat die Form des indirecten Beweises. Ausgeführt würde er lauten: wenn das Ich denke nicht alle meine Vorstellungen begleiten könnte, so würde dies den Widerspruch ergeben, dass meine Vorstellungen nicht meine Vorstellungen wären. Wogegen ist dies aber ein Widerspruch? gegen welches Gesetz? giebt es ein Gesetz, dass Vor-

stellungen stets Vorstellungen eines Vorstellenden sein müssen, welches sie als seine Vorstellungen nothwendig denkt? Wenn es ein solches Gesetz gäbe, so würde es in unserem Vorstellen sein, von uns vorgestellt werden, und so würden wir wieder auf die Thatsache unseres Vorstellens zurückgedrängt, müssten also in die Bahn lenken, in welcher wir uns die ganze Zeit bewegen, kämen daher auf unser Vorstellen nicht zunächst als ein Gesetz, sondern als einfache Thatsache. Aber bei Kant ist auch nicht einmal so ein Gesetz gemeint; er zielt ganz ausdrücklich auf die Thatsache, dass wir vorstellen, dass ich vorstelle; diese Thatsache, dass Vorstellen nie anders denn als unser Vorstellen gegeben ist, dass Vorstellen zunächst und zuhöchst als ich stelle vor da ist, das ist der feste Punkt, dem es widerspräche, wenn das Ich denke nicht alle unsere Vorstellungen begleiten könnte. Das Ich, so wie wir es hier kennen, ist aber auch gar nicht in besserer Lage als das Vorstellen und das Sein des Vorstellens. Was vorstellen sei, das musste man dadurch inne werden, dadurch wissen, kennen, verstehen oder wie man sich ausdrücken will, dass man vorstellt; mit dem Sein, wie es dadurch mitgesetzt ist, dass wir vorstellen, hat es dieselbe Bewandtniss; es konnte keinem erklärt werden, er musste es ohne alle Beihülfe in sich finden, wir konnten es ihm nur durch Beschreibungen erläutern, welche um kein Haar deutlicher sind, als das, wonach man fragt, wenn man sagt: was ist unser Sein, wenn wir vorstellen? Mit dem Ich ist es gerade so, d. h. mit dem Ich, wie es in allem unserem Vorstellen enthalten ist. Man sehe nur zu, ob es irgendwie gelingt, das Ich oder Wir dabei los zu werden. Das Ich ist in unserem Vorstellen enthalten, ist das nicht gerade so, als ob ich sagte: das Ich ist darin enthalten, dass ich vorstelle? es wird blos auf etwas hingewiesen, was da ist, blos mit dem Finger gedeutet, aber vorausgesetzt in diesem Hinweisen und Deuten ist es immer bereits. In diesem Sinne ist das Ich etwas unmittelbar Erlebtes, gerade wie Vorstellen und Sein des Vorstellens; daher spottet es jeder Erklärung. Man hat neuerdings gegen die Erklärung, das Ich sei Subject-Object, geltend gemacht, das sei wohl der allgemeine Begriff des Ich, aber da fehle die specifische Differenz, wodurch

jeder sein Ich als das seine erkenne und erfasse; es bleibe also trotz jenem Begriff immer das Beste dem unmittelbaren Innewerden überlassen; dies Innewerden sei vielmehr ein Selbstgefühl als ein Selbstbewusstsein, das Selbstbewusstsein sei blos die Ausdeutung jenes fundamentalen Selbstgefühls. Die letztere Bemerkung zu prüfen verschieben wir noch; statt Selbstgefühl sagen wir lieber, es ist ein gewisses, sicheres, unzweifelhaftes, aber durchaus nicht klares und deutliches Erfassen, gerade so wie es bei Vorstellen und Sein des Vorstellens war; es hat insofern mit der Empfindung oder dem Gefühl etwas Verwandtes, allein Empfindung und Gefühl sind selbst Arten der Vorstellung. In summa: unser Ich ist uns gewiss und unzweifelhaft in unserem Vorstellen und Vorstellendsein gegeben, aber weder begrifflich erklärbar noch irgendwie von anschaulicher Vorstellbarkeit. Das ist das Eine; für's Andere aber muss der Ausdruck: das Ich ist Subject-Object, ganz verworfen werden; er ist ganz unzutreffend als Beschreibung der elementaren Thatsache, ich stelle vor, ich bin vorstellend. Man beruft sich darauf, das Ich stelle sich selbst vor, es unterscheide sich so in ein Subject und in ein Object, und finde, dass es selbst doch wieder Subject und Object in Einem sei, dass das Ich, welches vorstellt, dasselbe ist, wie das Ich, welches vorgestellt wird; daher jener Ausdruck. Gegen diese Beschreibung lässt sich ganz mit Recht einwenden, das Ich, welches vorstelle, sei soviel wie: ich stelle vor, und das Ich, welches vorgestellt werde, sei dasselbe, also käme heraus, ich stelle vor, dass ich vorstelle. Sind das nun zwei Handlungen? stelle ich erst vor und dann stelle ich noch einmal vor, dass ich vorstelle? Keineswegs. Indem ich vorstelle, ist mitgesetzt alles, was darin liegt: ich, vorstellen, vorstellend sein und zwar als etwas unauflöslich mit einander Verflochtenes, gar nicht Auseinanderwirrbares und zu Zerlegendes. Das Ich stellt sich niemals vor, stellt sich nie als ein Object, ein Vorgestelltes sich gegenüber. Dies ist, so paradox die Behauptung klingen mag, schlechterdings unmöglich. Ich stelle mich vor; was könnte das heissen? es wird das Ich vorgestellt, aber es ist zugleich vorstellendes; es ist also nicht dasselbe, das Vorstellende als solches ist nicht das Vorgestellte, das sind Unter-

schiede, die wir alle sehr wohl empfinden. Ich als vorstellend bin nicht ich als vorgestellt; eben vorstellendsein und vorgestellt sein macht den Unterschied aus; ich als vorgestellt bin in tausend Köpfen, ich als vorstellend bin nur in meiner Vorstellung erlebbar und vorhanden, oder besser: das Vorstellen wird nicht vorgestellt, es wird blos unmittelbar erkannt, es ist nie Object meines Vorstellens, es ist nur durch sich selbst erfassbar, nur dadurch, dass man vorstellend ist, weiss man, dass man vorstellt. Ich habe keine Vorstellung vom Vorstellen, wie ich eine von Haus oder Baum oder Dreieck habe; ich stelle nicht das Vorstellen mir vor, wie ich mir einen abwesenden Freund nach allen seinen Zügen vormale; es fehlt bei meinem Begriff von Vorstellen, so gewiss und sicher er mir ist, alle Klarheit, Deutlichkeit und Anschaulichkeit im gewöhnlichen Sinne. Nun ist aber in meinem Vorstellen das Ich mit enthalten und ich habe dasselbe gar nicht anders als in und durch mein Vorstellen, also theilt es das Schicksal des Vorstellens, es ist selbst unvorstellbar, zwar gewiss, sicher, unzweifelhaft, aber nicht klar, nicht deutlich, nicht ansehaulich, so wenig wie der Begriff vorstellen und vorstellend sein dies alles ist. — Aber jedermann spricht doch davon, dass er sich vorstellt, dies haben die Philosophen nicht erst erfunden. Gewiss, aber das Ich hat einen sehr vielfachen Sinn, einen sehr mannichfaltigen Inhalt, gerade wie das Vorstellen; das Ich theilt auch hierin das Schicksal des Vorstellens. Hat man erst das Genus Vorstellen unmittelbar ergriffen, was es ist, so lassen sich die Arten schon erklären; denken, urtheilen, wissen, fühlen u. s. f. sind unter der Voraussetzung, dass man ihr Allgemeines kennt, ganz wohl näher zu bestimmen. So ist es auch mit dem Ich. Das Ich, wie es in der letzten Thatsache, ich stelle vor, mitliegt, ist so wenig deutlich zu machen, wie vorstellen und vorstellend sein; aber hat man es einmal erfasst, dann giebt es eine Menge Inhalt, durch den es sehr wohl charakterisirt und so Gegenstand seiner eigenen Vorstellung werden kann, Ich z. B. als handelnd, als fühlend, als urtheilend, als wählend, wollend, als richtig, d. h. das sittlich Gute, wählend und wollend u. s. f. Nicht das formale Ich stellt sich vor, das formale Ich kann nur unmittelbar erlebt, gefunden,

erfasst werden, aber wohl der weitere Inhalt, die besondere Beschaffenheit, einzelne Seiten, welche sich an diesem Ich und auf Grund desselben ausbilden, die können Gegenstand der Vorstellung werden. Ich stelle mich nicht vor als vorstellend, so dass ich hier einmal Subject, das andere Mal Object wäre; indem ich vorstelle, bin ich in diesem Vorstellen und ohne es bin ich nicht, und zwar bin ich vorstellend und nicht vorgestellt. Wenn ich aber zu mir spreche: das hast du nicht recht gemacht, so stelle ich nicht mich oder mein Vorstellen vor, sondern ich stelle vor mein geschehenes Handeln und vergleiche dieses mit einem sittlichen Massstab und fälle danach das Urtheil über mich. Erkenne dich selbst, heisst nicht: erkenne dein Ich, wie es in dem Satz: ich stelle vor, enthalten ist, sondern heisst: wende die sittlichen Vorstellungen, welche du hast, auf die Seite deines Seins an, welche der sittlichen Beurtheilung unterliegt, oder Aehnliches. Denke dich selbst, heisst nicht: stelle dich vor als vorstellend, sondern es ist eine Aufforderung, dessen, was Denken und ich denke ist, so inne zu werden, wie wir dies allein können, d. h. unmittelbar; es ist eine Aufforderung zur Selbstbesinnung, dieses Selbst u. s. w. bildet aber hier den Gegensatz zur äusseren Welt und dem Hingegebensein an sie, so dass wir gleichsam vergessen, dass die letzte Thatsache, an die selbst die äussere Welt sich bei uns anknüpft, die ist, dass ich vorstelle; dieses soll man durch jene Vorstellung inne werden, aber das Ich als vorstellend kann nie vorgestellt werden. Das ist auch der wahre Grund, warum man sagen kann: wir kennen uns nicht als Ding an sich selbst, sondern nur als Erscheinung. Bei Kant hat der Satz freilich eine andere Begründung, von der später zu reden sein wird. Aber in dem Sinne ist er unumstösslich, dass wir unser Ich nur durch unser Vorstellen kennen; es giebt es gar nicht anders für uns als dadurch, dass wir im weitesten Sinne des Wortes vorstellen; wer also etwa meinte, das Ich wäre doch noch erkennbar unabhängig von unserem Vorstellen, etwa in einem höheren Leben oder von Gott und höheren Geistern, dem würden wir sagen: wir kennen das Ich nicht in einem ihm zugemutheten geheimen Wesen, sondern blos in seiner Erscheinungsweise als

Vorstellen. Diese Frage wird uns später beschäftigen müssen, vor der Hand ist sie ganz müssig. In dem einfachen Thatbestand, auf den wir mit all unseren Vorstellungen waren zurückgeworfen worden, finden wir von solch einer Unterscheidung gar nichts, und sie ist auch zuerst aus anderen Gesichtspunkten aufgestellt worden. — Durch die Verwerfung des Ausdrucks, das Ich ist Subject-Object, sind wir auch dem überhoben, auf die Einwendungen einzugehen, welche Herbart gegen den Ichbegriff von dieser Seite her gemacht hat. Er behauptete, jener Begriff führe ins Unendliche; er sage, ich stelle vor mein Vorstellen; aber was stellt mein Vorstellen vor? wieder mein Vorstellen; und so wäre das Ich das Vorstellen seines Vorstellens seines Vorstellens und so fort ins Unendliche; oder, „fragt man, was es setze, so setzt es sich, d. h. sein Ich, welches bedeutet sein Sich setzen, nämlich sein sich als sein Ich setzen — so ins Unendliche abwärts." Wir können ganz dahingestellt sein lassen, ob jene Vorstellung, das Ich sei sein sich setzen, nothwendig zu jenem Verlauf ins Unendliche führt, wobei das Ich gleichsam ewig danach jagt eine Vorstellung von sich zu erhaschen und sie nie erreicht; denn wir haben nachgewiesen, dass die Vorstellung von dem sich setzen des Ich im Fichte'schen Sinne eine unrichtige Auslegung der Fundamentalthatsache all unseres Wissens ist; von einem sich setzen, von einem sich als Ich setzen ist da gar nicht die Rede; aber daran kann niemand rütteln, dass wir vorstellen, d. h. dass in unserem Vorstellen das ich stelle vor unausweichlich mit enthalten ist und zwar als ein gewisser, aber im gewöhnlichen Sinne durchaus unvorstellbarer Inhalt.

Noch auf Eins will ich im Vorbeigehen aufmerksam machen, da von der falschen Deutung jener Urthatsache unseres Wissens soviel abhängt. Nachdem Fichte mit seiner Deutung aus dem sogenannten absoluten Ich, d. h. dem sich selbst setzenden, die ganze Welt abgeleitet hatte, hat Schelling statt des Ich gewöhnlich die Vernunft eingeführt; aus der Vernunft sollte alles Sein, Natur und Geist, herstammen. Die Vernunft wurde da abstrahirt aus unserer menschlichen Vernunft, und wie die als Vorstellen gefasst zwei Hauptarten, Denken und Sinnlichkeit, in sich

zu haben scheint, so liess man, da die Vernunft als Vernunft war, wie das Ich, durch sich selbst, aus ihr oder auch dem Absoluten, wie man sie nannte, das Sein des Denkens, d. h. die Geister, und das Sein der Sinnlichkeit, d. h. die Körper hervorgehen; und da Geist und Natur sich als Gegensätze darstellten, so liess man das Absolute als Quell derselben die Indifferenz dieser Gegensätze, von Sein und Denken, Natur und Geist, sein. Das ist aber alles falsche Deutung. Schon Fichte hatte sie angefangen dadurch, dass er nicht bei dem Denkend- oder Vorstellendsein stehen blieb, was allein in der unmittelbaren Thatsache unseres Vorstellens enthalten ist, sondern vom Sein sprach als etwas gleichsam durch das Denken erst Hervorgebrachtem, nicht als einem in jener Thatsache vom Denken gar nicht Verschiedenen; aber er hielt noch einigermassen am ursprünglichen Sinne fest darin, dass er die Natur als blosse Einschränkung unseres Denkens durch sich selbst fasste, d. h. rein idealistisch erklärte. Von Schelling an wurde das anders; da fand man in jener letzten Thatsache Sein und Denken in einander, aber dachte sie doch nicht als identisch, d. h. beachtete nicht, dass Sein da gar nichts heisst als denkend sein und schlechterdings nicht vom Denken unterschieden ist, sondern man dachte sie im Grunde als zwei, nur gebunden in ihrem Gegensatz; ihr Hervortreten in denselben wurde die Welt. Das war lauter willkürliche ungenaue Ausdeutung. — Nunmehr wird man auch den berühmten Anfang von Hegel verstehen nicht nur, sondern er wird Einem als verstanden nicht mehr einen anderen Eindruck machen als den eines kühnen Irrthums. Hegel fordert auf, sich, um den Anfang der Philosophie zu gewinnen, in das reine Denken zurückzuziehen, und was findet man da? der erste Begriff ist das reine Sein, und wenn man den näher besieht, zeigt er sich als gleich dem reinen Nichts, denn das Nichts ist auch die Entleerung von allem besonderen Inhalt; aus dem Uebergehen der zwei Begriffe in einander entsteht das Werden, und so ist der Process des Kategorienverlaufs gefunden. Da ist klar: wenn wir uns in das reine Denken zurückziehen, so ist dies unausführbar, wenn es nicht den Sinn hat, dass wir darauf zurückkommen nicht dies oder jenes zu denken, sondern blos

zu denken; da ist aber nicht das Denken so als etwas Allgemeines da, sondern näher besehen ist das reine Denken soviel wie mein reines Denkén, soviel wie ich denke. Darin ist allerdings das Sein sofort enthalten, das reine Sein, d. h. rein, soweit das Denken rein war, in keinem besonderen Gedanken von dem oder dem bestand, sondern blos in dem einfachen: Ich denke. Aber dies Sein hat sich uns bereits erwiesen als gar nichts anderes denn das Denken, es ist das Denkendsein, was wir finden, und sonst nichts. Damit ist zugleich gegeben, dass dies reine Sein nicht das reine Nichts ist, denn es ist das Denkendsein, und damit ist der Gegensatz aufgehoben, d. h. als gar nicht vorhanden erwiesen, und so braucht es auch keinen Uebersehlag von Sein und Nichtsein in Werden, — welcher Ueberschlag auch aus noch ganz anderen Gründen nicht anginge, selbst die Begriffe von Sein und Nichts zugegeben im Hegelschen Sinne —, sondern die Sache steht so, wie sie auch bei uns steht: wir haben Denken und im Denken ein Sein, d. h. das Denkendsein, und wir haben nicht Denken so im Vagen, gleichsam wie etwas für sich, sondern mit dem unvertilgbaren Anhängsel: ich denke. Das Loslösen des Denkens vom Ich denke, d. h. die Verstümmelung der Urthatsache ist etwas für die absolute Philosophie Bezeichnendes. Schon Fichte hatte damit angefangen; da er fälschlich den Satz Ich bin für ein Handeln hielt, so erklärte er das ganze Ich für eine reine Thätigkeit; Schelling übertrug das auf die Vernunft, Hegel auf das Absolute oder, wie er auch sagte, den absoluten Begriff; bald schob man das Ich darüber ganz zurück, liess nur das Denken für sich gelten und das Sein für sich, beide als reine Thätigkeiten; daher kam es denn, dass man das Ich für eine blos endliche Vorstellungsweise erklärte, das Ichbewusstsein für etwas erst am reinen Denken im Verlauf seiner Entwickelung Erscheinendes hielt, Gott oder das Absolute konnte danach nicht Ich sein. Allein jene Loslösung des Denkens vom Ich denke ist schlechterdings zu verwerfen, ist reine Willkür. Die Urthatsache, auf die wir alle in unserem Denken geführt werden, wer wir auch sein mögen, ist 1) kein Handeln, sondern sich ein so und so finden, nicht That, nicht Handlung, sondern gegebene Thatsache; 2) lässt sich aus

dem Denken das Ich denke nimmermehr wegstreichen, es ist mit ihm gesetzt; wenn ich nicht vorstelle, dann stelle ich auch nicht vor, und wenn ich vorstelle, dann stelle auch ich vor. So wenig man das Sein dabei vom Denken lösen kann, so wenig das Ich vom Denken und Sein: ich bin vorstellend oder denkend, das ist der Satz, an dem nicht gerüttelt werden darf; er ist die Grundthatsache all unseres besonderen Vorstellens und Wissens, über ihn vermögen wir nicht hinaus und hinüber zu fahren.

Also das wäre die letzte Summe aus allen bisherigen Betrachtungen; es wäre direct aufgewiesen und es hätte sich indirect durch Widerlegung anderer Anfänge der Philosophie bestätigt: die letzte Thatsache, auf die wir uns zurückgeführt finden, ist, dass wir vorstellend sind; und dabei hat es sich gezeigt, dass wir weder dies Ich noch dies Vorstellen noch dies Sein eigentlich kennen, etwa so kennen, wie wir die Sätze der Geometrie oder die Beschaffenheit dieses Zimmers zu kennen glauben; nicht durch Beweise, nicht durch Anschaulichkeit der Vorstellung, sondern ohne das alles, blos durch unvorstellbare, aber unzweifelhafte Gewissheit kennen. Das ist allerdings meine Meinung, und von der lasse ich nichts abhandeln. Nicht dass ich etwa vorhätte, im Geheimen grosse Vortheile von derselben zu ziehen, sondern weil sie eben wahr ist. Sie ist auch immer anerkannt gewesen; man hat sie nur sich und Anderen durch schöne Umhüllungen verdeckt. Dass unmittelbare Sätze zuletzt zum Grund liegen in unserem Wissen, ist eine Bemerkung, die man seit den ältesten Zeiten gemacht hat; aber man ist nicht tief genug gegangen. Man hat meist nicht bemerkt, was so einfach zu sehen war, dass alle diese Sätze Vorstellungen sind, also uns als vorstellend voraussetzen. Und wo man dies erkannt hat, da hat man sich die Sache durch falsche Auslegungen wieder verwirrt. Das unmittelbare Wissen hat man für ein an sich evidentes erklärt. Evident, einleuchtend, das klingt, als ob diesem Wissen ein besonderer Schimmer und Glanz eigen wäre, wodurch es sich auswiese als das reine Gold der Wahrheit oder als die Sonne, die alles erhellt. Man hat dabei nicht bedacht, dass das Gold nicht sich selber glänzt, die Sonne nicht sich selber licht ist; so mögen jene un-

mittelbaren Sätze uns vielleicht noch sehr viel Helligkeit über Anderes verbreiten, das wissen wir jetzt noch nicht des Weiteren, aber sie selbst in sich sind nicht für sich hell und leuchtend; sie sind gewiss, aber mit völlig dunkler, unanschaulicher Gewissheit. Man dachte auch, das unmittelbare Wissen als das, was das mittelbare erst hervorbringen helfe, müsse noch klarer sein als das mittelbare. Das ist aber nicht nothwendig; das Instrument braucht nicht besser und vorzüglicher zu sein, als das, zu dessen Herstellung es dient; der Meissel ist nicht besser als die Statue, die der Künstler mit seiner Hülfe gemacht hat. Weil jene unmittelbaren Sätze so wichtig sind, darum sollten sie auch so klar und von Wahrheit leuchtend sein; allein wie soll etwas klar sein, das man von gar nichts unterscheiden kann, wie das Vorstellen, denn alles ist schliesslich in unserem Vorstellen und wird von uns vorgestellt; oder wie das Sein des Vorstellens, das in diesem selbst gegeben und nichts anderes ist als es selber; und das Ich, von dem gar nicht zu sagen ist, wie es sich als dieses Ich eigentlich erfasst, selbst wenn man einen allgemeinen Begriff desselben in dem Subject-Object zugeben wollte, der doch so nicht einmal da ist. Gewiss, sicher, zweifellos sind jene letzten Thatsachen, auf die wir getrieben werden; klar, deutlich, anschaulich sind sie nicht; und alles, was so viele Philosophen in ihnen finden wollten, erwies sich uns als Missdeutung, als verkehrte Auslegung, so dass wir unsere Philosophie recht ärmlich beginnen und unsere ganze Weisheit elend und traurig bestellt ist. Sie lautet bis jetzt: ich bin vorstellend; und wir haben uns selbst alle erdenkliche Mühe gegeben, den einfachen, gar nicht wunderreichen Sinn dieser Worte auseinanderzusetzen, von dem noch nicht abzusehen ist, was wir mit ihm anfangen sollen, und wie wir von ihm aus auf einen grünen Zweig kommen wollen. Ja, nicht nur dies Gefühl wird unsere bisherigen Sätze und Beweise so scheel ansehen; ich kann wohl annehmen, man wird, wenn man sie auch nicht widerlegen kann, ja einsieht, dass sie unwiderleglich sind, doch den Glauben verweigern in Einem Punkte. Man wird etwa, wie Fr. H. Jacobi es mit Beziehung auf Spinoza gemacht hat, sagen: magst du immer bewiesen und unwiderleglich gezeigt haben, dass

unser ganzes Sein und Wesen ist vorstellend zu sein, und dass aller Inhalt unseres Vorstellens, von welcher Art er sei, Vorstellung sei und unsere Vorstellung; magst du aus diesem Satz nicht können vertrieben werden, so lässt sich doch der Mensch, der das Herz am rechten Fleck hat, nicht davon hinnehmen, er giebt sich dem nicht gefangen, er weiss zwar nicht, wie du, aber er glaubt und ist dessen ganz gewiss, dass es nicht so ist, wie du sagst, dass unser Sein nicht blos im Vorstellen besteht, dass es nicht so etwas Kaltes und Unbewegtes ist, wie es sein müsste, wenn es nichts als Vorstellen wäre. Dein Ich, das kann sein ganzes Dasein kurz und getreu damit erzählen, dass es sagt: ich stelle vor, und was ich vorstelle, sind meine Vorstellungen. Du verwirfst die Deutung, dass es sich selbst setze; aber wer setzt es denn? oder ist es letzte Thatsache, wie jetzt viele die Atome als so ewig und ohne Grund seiend und immer Atome seiend denken? und selbst diese Atome sind doch noch etwas, aber was bist du nach deiner Beschreibung? vorstellend, nichts als vorstellend, und alles, was du vorstellst, sind deine Vorstellungen. Am Ende musst du zugeben, dass du überdies auf jene Weise nur selbst vorstellst und bist. Du sagst zwar immer: wir stellen vor, aber woher kommst du zu dem wir? Es ist nur dein Vorstellen, wie so vieles Andere. Erleben, unmittelbar inne werden, dass Andere neben dir sind und vorstellen, kannst du nicht; wenn jemand das behauptete, so würdest du kommen — ich weiss es schon ganz genau, wie du es machst — und würdest sagen: Andere und neben und neben dir und sein, das seien Vorstellungen, welche auf dein Vorstellen zurückführten, und in diesem findest du dann als letzte Gewissheit, dass du vorstellend bist und in mancherlei Weise vorstellst. Und den Begriff des Seins unabhängig vom Vorstellen, den hast du schon zuerst nicht recht wollen gelten lassen, zuletzt hast du ihn aber vollends verdorben, denn du hast das Sein, welches Andere unmittelbar zu erfassen meinten in sich, verwandelt oder vielmehr aufgedeckt als soviel wie vorstellend sein, als gar nicht unabhängig vom Vorstellen; damit bist du nun vollends eingepfercht und eingemauert im Vorstellen; dein Vorstellen ist all dein Sein und deine

Vorstellungen sind Vorstellungen und damit Punktum. — Diesen Erklärungen, was werden wir ihnen entgegensetzen? Zwar dagegen werden wir uns bestimmt aussprechen müssen, den Beweisen zum Trotz eine andere diesen entgegengesetzte Ansicht anzunehmen, die nichts für sich hat als blos das Eine, dass man sich mit unserer Vorstellungsart nicht befreunden könne. Beweise gelten in der Wissenschaft, damit steht und fällt sie. Nehmen wir etwas gegen die Beweise und ohne Beweise an, dann kehren wir zurück zum undisciplinirten, blos naturwüchsigen Denken, was nach reinen Zufälligkeiten verfährt. Das blosse Gefühl, es sei nicht wahr, trotzdem es in aller Form bewiesen ist und weder in den Grundsätzen noch in den Folgerungen sich ein Falsches aufzeigen lässt, darf nicht gegen Wissenschaft in die Wagschale geworfen werden, und wenn es geschieht, so wird es nothwendig in jenem Falle zu leicht befunden. Das Gefühl vermag nichts wider den Verstand, denn ohne allen Verstand wäre es ein unverständiges Gefühl, also gewiss sehr untauglich an Stelle der Philosophie zu treten. Das Herz darf auch nicht angerufen werden gegen den Verstand; ein vom Verstand verlassenes Herz wäre gleichfalls kein Ersatz für Philosophie. Gewöhnlich ruft man den common sense an gegen derartige Auseinandersetzungen, wie sie von uns gegeben sind, das allgemeine Ueberzeugungsgefühl der Menschheit, aber das heisst nichts anderes, als die naturwüchsige Art zu philosophiren gegen die wissenschaftliche ins Feld führen, was zwei sehr ungleiche Kämpen sind; in diesem Kampf ist es nicht zweifelhaft, wer unterliegen muss. Der common sense hat gar keine Autorität in der Philosophie; mit ihm kann man auch beweisen, dass die Sonne sich um die Erde dreht, denn das sehen alle Menschen so, und selbst die, welche denken, in Wirklichkeit sei es anders, können nicht umhin es stets so zu sehen, wie alle nichtastronomischen Menschen auch. Dem common sense wird es nie einleuchten, dass das Licht nicht hell, der Ton nicht laut, der Wein nicht wohlduftend ist, die Sache wissenschaftlich, d. h. physikalisch und chemisch genommen; nichtsdestoweniger gehört es zu den sichersten Errungenschaften der Wissenschaften, dass das alles nicht so ist, wie es zunächst in

unserer Vorstellung oder vielmehr in unserer nächsten und unmittelbaren Vorstellung sich ausnimmt. Also das müssen wir ein für allemal ablehnen, dass der common sense als philosophisches Resultat gilt oder gegen philosophische Resultate als Instanz angeführt oder zum Massstab gemacht wird, an den gehalten irgend ein philosophisches Ergebniss Billigung oder Missbilligung findet. Der common sense hat von der Philosophie zu lernen, nicht ist er ihr Lehrmeister. Nur aus Einem Grunde verdient er Berücksichtigung: wenn er sehr heftig revoltirt, so wird die Philosophie darauf merken, nicht um sich vor ihm zu beugen, sondern um nachzusuchen, ob nicht seinem Widerspruch etwas zum Grunde liegt, ob sie auch alles in ihrem Begriff habe, was z. B. die analysirte Thatsache des Vorstellens in sich enthält. Vielleicht findet sich dann bei erneuter Prüfung, dass jenem Widerspruch etwas zum Grunde liegt, oder dass ein Missverständniss obwaltet, welches ganz wohl gehoben werden kann.

So ist es in unserem Falle. Das Gefühl hat ganz Recht, wenn es sich dagegen sträubt, dass wir nichts sind als vorstellend. Denn Vorstellen ist ein genus und ist zugleich eine species. Vorstellen wird in ganz allgemeinem Sinne gebraucht, so dass es nicht blos Denken, Zweifeln, Urtheilen, Wissen, nicht blos das umfasst, was wir als Theoretisch bezeichnen, sondern auch so, dass es das Praktische in sich begreift, also fühlen und wollen; das ist Vorstellen als genus, und das kann es sein, weil es kein Gefühl, keinen Willen in uns giebt, der nicht zugleich irgendwie Vorstellen wäre, vielleicht ein sehr schwaches, dunkles, aber immer ein Vorstellen. Darüber ist auch kein Streit, dass Gefühl und Wille nie ohne Vorstellung sind. Aber das Vorstellen ist auch species, und dann wird es dem Gefühl und Willen coordinirt, dann ist Vorstellen etwas Anderes als Fühlen und Wollen. Da handelt es sich nun darum, in welchem Sinne sagen wir: die letzte Thatsache alles Wissens ist, dass wir vorstellend sind; meinen wir da Vorstellen als genus, so dass wir sagen können, wir sind vorstellend, genauer, wir sind vorstellend im engeren Sinne und fühlend und wollend, und wenn wir das meinen, warum sagen wir nicht das Zweite, sondern haben stets

das Erste gesetzt? oder meinen wir wirklich, wir sind vorstellend, im Gegensatz zu fühlend und wollend, so dass diese gleichsam negirt und ausgeschlossen würden von jener Thatsache, und wir blos vorstellend sind, wie wir es uns ausmalen können, blos betrachtende und denkende Ich ohne Theilnahme, ohne Interesse, ohne Liebe und Hass, ohne Begehren und Verabscheuen, leidlos und freudlos, blos vorstellend und immer wieder vorstellend? Es scheint gar nicht möglich, dass jemand dies Letztere meinen könnte; denn in unserem gewöhnlichen Leben, da führt Fühlen und Wollen das Regiment und das blosse Vorstellen giebt es da nur selten. Und wie könnte jemand es unternehmen, uns beweisen zu wollen, unser Fühlen und Wollen sei nichts als Vorstellen, Vorstellen im engeren Sinne des Wortes, und es sei am Ende nur ein Missverständniss, dass wir wähnten, beides sei etwas vom Vorstellen noch gar sehr Verschiedenes? Allerdings hat es solche Ansichten gegeben; so erklärte Leibniz den Willen für la tendance d'une perception à l'autre, für das Streben einer Vorstellung zu einer anderen. Allein es ist ersichtlich, dass diese Beschreibung nur passt z. B. darauf, wenn wir eine Untersuchung führen und uns ein Begriff bei derselben fehlt und wir ihn suchen; etwa wenn wir einen mathematischen Beweis führen wollen und wir uns besinnen, ob uns nicht irgend eine Constructionslinie einfällt, die uns zu dem gesuchten Ergebniss führen könnte, das wäre une tendance d'une perception à l'autre; es wäre aber auch klar, dass das nur einem Theil dessen entspricht, was wir Wille nennen, und dass z. B. der Wille, ich will jetzt spazieren gehen, viel schwieriger nach jener Formel zu construiren sein würde. Indess wir brauchen uns nicht einmal darum zu bekümmern, ob es Leibniz etwa gelungen ist, alle Arten des Willens seiner Formel anzupassen; denn es ist klar, dass in seiner Definition der Wille selbst als etwas Besonderes vorausgesetzt wird. La tendance d'une perception à l'autre; was ist tendance? Streben. Was ist Streben? Streben ist ein Verlangen nach Etwas. Was ist Verlangen? Verlangen ist der Wille etwas zu haben oder zu behalten oder sonst irgend etwas mit Bezug auf etwas zu thun oder nicht zu thun. Da treiben wir uns im Kreise herum: vom

Willen zum Streben, vom Streben zum Verlangen, vom Verlangen zum Willen; es sind alles nur Ausdrücke für dasselbige. Also: der Wille ist gewiss nicht ohne Vorstellung, aber er ist eine besondere Art des allgemeinen Genus Vorstellen, und seine besondere Art lässt sich gar nicht angeben, durch nichts charakterisiren als durch ihn selbst. Ebenso ist es mit dem Gefühl. Es giebt Vorstellungen in uns, welche ganz leidlos und freudlos sind, ganz gleichgültig, und das blosse Vorstellen erscheint uns leicht daher als etwas Starres und Oedes, als ein erhabenes, aber für unser Gefühl schauerliches Dasein. Blos vorstellen möchten wir gar nicht, wenn wir nicht auch Freude, Lust an diesem Vorstellen hätten. Wir können nicht läugnen, dass Freude, Lust, überhaupt Gefühl Vorstellung voraussetzt; wenn wir nicht vorstellten, so würden wir auch nicht fühlen, das geben wir gern zu; denn fühlen heisst vorstellen, dass wir Freude oder Schmerz haben oder erleiden, aber nicht blos dies vorstellen ist Gefühl, sondern das Gefühl wird in und mit dieser Vorstellung von Freude z. B. unmittelbar erlebt, wie das Vorstellen selbst, und eine Definition davon giebt es so wenig wie vom Vorstellen. Man muss dieses besondere Vorstellen, welches im Gefühl gesetzt ist, haben oder in sich finden; anderenfalls versteht man es nicht. Darum ist es stets so schwer gewesen, eine ordentliche Beschreibung von Gefühl zu geben. Sehr viele sind geneigt gewesen sich die Schleiermacher'sche gefallen zu lassen, die alles, was nicht Vorstellung und Wille ist, alle Seelenzustände, die nicht deutlich jenen oder diesen zugerechnet werden können, als Gefühl bezeichnet hat. Allein es ist klar, dass das heisst ein Mittel angeben zu bestimmen, wie man etwas als Vorstellung, Wille oder Gefühl ansetzen könne, dabei aber voraussetzt, dass man schon wisse, wenn man hört: das und das ist nicht Vorstellung und Wille, also ist es, da es doch ein Seelenzustand ist, ein Gefühl, dass man da bereits wisse, was Gefühl sei. Denn wenn man sich dächte, es hätte jemand keine andere Art der Vorstellung als die theoretische Vorstellung, die Vorstellung im engeren Sinne, und den Willen, und hätte kein Gefühl, so wäre nicht abzusehen, wie er durch die negative Erkenntniss: Seelenzustände,

die nicht Vorstellung und Wille sind, sind Gefühle, eine positive Erkenntniss gewonnen hätte von dem, was Gefühl wirklich sei. Dabei will ich nicht unerwähnt lassen, dass übrigens das Schleiermacher'sche Gefühl nicht immer dasselbe ist, was hier geschildert werden soll; Gefühl ist uns die mit Lust oder Unlust verknüpfte Vorstellung; bei Schleiermacher ist das Gefühl nur zum Theil dasselbe, zum Theil setzt er Gefühl für das oben geschilderte unmittelbare Inuewerden dessen, was z. B. Vorstellen ist und Vorstellendsein. Allein da braucht ein Gefühl von Lust oder Unlust gar nicht dabei zu sein; es ist ein irreführender Sprachgebrauch, wenn Schleiermacher unmittelbares Selbstbewusstsein und Gefühl identificirt hat; sie haben allerdings beide das mit einander gemein, dass sie ein unmittelbares Inuewerden, Erleben sind, aber deshalb unterscheiden wir zwischen Vorstellen und Fühlen sehr bestimmt. Die unmittelbare Gewissheit: ich bin vorstellend, ist noch von ganz anderer Art als die: ich fühle Schmerz; das Gefühl ist selbst eine Art des Vorstellens, und ohne die Vorstellung ich würde es für uns gar keinen Beziehungspunkt haben; überdies, ob wir fühlen, kann uns zweifelhaft werden oder sein, während wir dessen gewiss sind, dass wir vorstellen, wenn wir glauben oder glaubten zu fühlen; hier kommt der Unterschied schlagend zum Vorschein. Also wir lassen Gefühl in seiner Eigenthümlichkeit stehen und behaupten: Gefühl lässt sich so wenig erklären, wie Vorstellung und Wille; dass das Gefühl dabei nicht ohne Vorstellung ist, ist klar; man muss wissen, was Freude, was Leid, was Lust, was Unlust ist, um sie nur zu empfinden; aber dies Wissen ist nicht eine Art blos theoretischen Vorstellens, wie dieß Zweifeln, Glauben, Denken u. s. w. sind, sondern es hat etwas an sich, was in der blos theoretischen Vorstellung nicht schon mitliegt; was dies aber ist, das das Gefühl zum Gefühl macht, das ist nicht zu erklären per genus et differentiam, sondern blos zu sagen durch Ausdrücke, die immer wieder Umschreibungen für das Nämliche sind. Ich erinnere an die Kantische Beschreibung des Gefühls, wie sie sich an verschiedenen Stellen zerstreut findet. Kant unterscheidet zwei Hauptarten. Erstens ist das Gefühl die subjective Em-

pfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird; es ist also nach ihm in dem Gefühl eine Vorstellung, aber es wird darin kein Gegenstand vorgestellt. Das stimmt ziemlich zu der Schleiermacher'schen Erklärung, wonach Gefühl alles ist, was nicht Vorstellung und Wille ist; denn Kant unterscheidet dies Gefühl auch vom Willen; er nennt es nämlich auch eine sinnliche Vorstellung, sofern sie ein subjectiver Grund des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens ist, oder sein kann, sie kann somit Veranlassung für einen Willen werden, ist aber selbst kein Wille. Hier ist nun klar, dass Gefühl dadurch erklärt wird, dass gesagt ist, was es nicht sei; damit weiss man aber gar nicht, was es ist, sobald man nicht voraussetzt, dass durch die zwei Ausschliessungen nur noch Eins übrig bleibt, und dass der, dem die Erklärung gegeben wird, von selbst darauf kommen werde, das so negativ Beschriebene müsse jetzt das einzig noch Uebrige sein, und dies sei sein positives Wesen. Es wird, mit anderen Worten, vorausgesetzt, dass wir bereits wissen, was Gefühl ist; dann, wenn wir dies wissen und wissen, dass es nur drei Hauptzustände unseres allgemeinen Vorstellens giebt, nämlich theoretisches Vorstellen, Fühlen und Wollen, dann hat es einen Sinn zu erwarten, dass man verstehe, was Gefühl ist, sobald man hört, es sei nicht Vorstellen und nicht Wollen. Wenn ich jemanden, der nichts von Dreiecken versteht, sage: ich denke mir ein Dreieck, welches weder rechtwinklig noch stumpfwinklig ist, so weiss er damit noch gar nicht, wie dies Dreieck wirklich ist; er könnte sich einbilden, es gäbe noch hundert Arten anderer Winkel, zwischen denen man etwa die Wahl hätte; ja wenn er selbst weiss, was rechtwinklig und stumpfwinklig ist, so brauchte er darum noch nicht einzusehen, dass dann nur noch eine Art von Winkligkeit übrig bleibt. Ganz anders aber ist es, sobald ich voraussetzen kann, jemand weiss bereits von früher her oder sieht unmittelbar ein, dass ein Dreieck blos die Wahl hat, entweder rechtwinklig oder spitzwinklig oder stumpfwinklig zu sein, und dass es eins von diesen sein muss. Wenn ich dann von einem Dreieck zwei dieser Eigenschaften ausschliesse, so weiss er durch diese Ausschliessung, dass die übrig bleibende gesetzt werden muss. So

ist es auch, wenn ich Gefühl dadurch beschreibe, dass ich es von Vorstellung und Wille unterscheide; das hat einen Sinn nur, wenn man bereits weiss, was Gefühl ist, dass es von Vorstellung und Wille unterschieden ist, und dass es mehr Hauptarten des allgemeinen Vorstellens in uns nicht giebt. — Kant hat noch eine zweite Erklärung von Gefühl, welche durchaus erfordert wird, um der ersten Sinn zu ergänzen. Denn wenn vom Gefühl kein Gegenstand vorgestellt wird, was wird denn vorgestellt? Dies Eigenthümliche ist nach Kant, dass es, das Gefühl, die Eigenschaft des Subjects ist, von gewissen Gegenständen des inneren oder auch des äusseren Sinnes auf eine bestimmte Weise angenehm oder unangenehm affieirt zu werden. Also ein Afficirtwerden ist das Gefühl, aber was ist denn das? Afficirtwerden ist ein gar vieldeutiger Ausdruck, er kann übersetzt werden mit bewegt werden, erregt werden, berührt, gestimmt, verstimmt werden. Aber das sind alles Arten des Gefühls selber, die sich nur glücklich unter jenen unbestimmten Namen „afficirt werden" wie unter Einen Hut bringen lassen. Es ist gar nicht anders, als wenn man ehrlich und deutsch heraussagte: Gefühl ist die Eigenschaft des Subjects von gewissen Gegenständen etc. angenehme oder unangenehme Gefühle zu empfangen. Und was ist denn ein angenehmes Gefühl? Angenehm ist nach Kant, was gefällt, vergnügt, Vergnügen aber besteht in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen. Es bedarf nur wenig Ueberlegung, um den Punkt zu fassen, wo diese Beschreibung in das übergeht, was man durch keine Erklärung, blos durch eigenes Erleben lernen kann. „Beförderung des gesammten Lebens"; was ist unser Leben letztlich? Vorstellen. Also eine Beförderung unseres Vorstellens, das ist Vergnügen. Dies ist gewiss eine gute Beschreibung; wir erkennen sofort, sie ist wahr, wenn wir Vorstellen nur im allgemeinen Sinne nehmen, aber was Vorstellen ist, muss dabei unmittelbar gewusst werden, und was Beförderung der Vorstellung ist, gleichfalls; denn das ist etwas, was an, in und mit diesen Vorstellungen als solchen geschieht, wird also im Vorstellungsverlauf mit erfahren und sonst nicht. Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Kantische Erklärung von

Lust hören; sie ist „die Vorstellung der Uebereinstimmung eines Gegenstandes oder einer Handlung mit dem lebendigen Subject.“ Da kann man so recht sehen, was Worte sind; alles concentrirt sich hier in dem Ausdruck „Uebereinstimmung“. Also Lust ist Vorstellung, sie ist ferner Vorstellung eines Gegenstandes oder einer Handlung, aber beider nicht für sich, sondern wie sie in Beziehung zum lebendigen Subject stehen. Was ist ein lebendiges Subject? seine Lebendigkeit zeigt sich in seinem Vorstellen. Aber in welcher Art von Vorstellen? im theoretischen? was würde da heissen „Uebereinstimmung des Gegenstandes mit dem vorstellenden Subject?“ es kann nicht heissen, der Gegenstand ist einig, einstimmig mit dem vorstellenden Subject; es hätte das keinen Sinn, der Gegenstand hat keine Ansicht. Es heisst auch nicht, der Gegenstand harmonirt, stimmt überein mit der Vorstellung des Subjectes von ihm, die Vorstellung des Subjectes von ihm ist wahr, alles, was die Vorstellung im Gegenstande vorstellt, das ist auch in ihm. Das wäre die Definition der objectiven Wahrheit, nicht der Lust. Die Uebereinstimmung muss sonach anders gemeint sein. Wie aber ist sie wirklich gemeint? das wird sofort klar, sobald man sich den Ausdruck lebendiges Subject nicht als theoretisch vorstellendes, sondern als fühlendes deutet: Lust ist die Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Gefühl. Wann stimmt der Gegenstand mit unserem Gefühl überein? wenn er uns nicht unangenehm ist, wenn er unserem Gefühl nicht widerstreitet, nicht antipathisch ist, sondern sympathisch, wenn er mit unserem Gefühl harmonirt, oder wie man sich ausdrücken mag. So löst sich der Schein der Definition auf in eine ganz einfache Beschreibung durch Setzen anderer synonymer Ausdrücke für das Nämliche. Darum ist es viel richtiger es gerade herauszusagen: definiren kann ich Gefühl und Lust und Unlust nicht, ebensowenig sie anders beschreiben als dadurch, dass ich mehrere Ausdrücke für die nämliche Sache vorbringe, erwartend, dass bei einem derselben sich das damit Gemeinte in der Seele des Hörenden einstellen werde. Das ist aber gar nichts anderes, als wenn ich jemand, der kein Plattdeutsch versteht und einen solchen Ausdruck hört, zum Verständniss desselben dadurch

verhelfe, dass ich ihm das hochdeutsche Wort nenne, mit welchem er die Sache, die er kennt, nur nicht bei jenem ungewohnten Namen erkennt, zu bezeichnen gelernt hat. Ich will damit derartige Beschreibungen, wie die Kantische eine ist, gar nicht herabsetzen, aber man müsste ihnen jedesmal vorausschicken, dass sie blos ungefähre Versuche sind, Einem auf eine bequeme und verständliche Art alle Hauptzüge des von ihm zu erlebenden Lustgefühls vor die Vorstellung zu bringen. Allein dazu ist die Kantische Beschreibung gar nicht gemacht, sie klingt vornehm, sie verlangt aber, um ihrem Gegenstand nur nothdürftig zu entsprechen, sehr reichliche Nachhülfe der Interpretation; sie versteckt daher mehr den wahren Sachverhalt, als sie ihn aufklärt, und das ist durchaus verkehrt. — Aber warum machen wir soviel Worte über etwas, was uns alle scheinen leicht zugeben zu werden? können wir das Ganze nicht sehr kurz abmachen durch den Hinweis, dass wir nur dadurch wissen, was Vorstellen ist, weil und sofern wir vorstellen, und dass Gefühl und Wille als Arten des Vorstellens dies Schicksal mit dem Vorstellen, dessen Arten sie sind, theilen? Dies wäre kein richtiger Beweis. Denn in dem allgemeinen Vorstellen haben sich uns die drei Arten, theoretisches Vorstellen, Gefühl, Wille, aufgethan, und da hat es sich gefragt, was macht bei diesen den Artunterschied aus? dadurch, dass sie Vorstellen sind, sind sie nicht unterschieden, sondern das Nämliche; ihr Unterschied muss also nicht im Vorstellen überhaupt, sondern in etwas Besonderem liegen. Als Vorstellungen überhaupt gilt von ihnen, was von diesem gilt, sie sind nach dem, dass sie so heissen, nur erlebbar; aber sind ihre Unterschiede auch so? Wir haben bereits gesehen, dass diese Unterschiede da sind, ohne einer eigentlichen Erklärung fähig zu sein; wir könnten aus diesem Grunde die Sache als abgemacht ansehen, wenn nicht ein Philosoph vor allen versucht hätte, die Unterschiede von Gefühl und Wille aus dem blossen Vorstellen abzuleiten, davon ausgehend, wie auch wir, dass Gefühl und Wille Vorstellen sind, oder, wie er sich ausgedrückt hat, Gemüth und Wille ihren Sitz im Verstande haben. Da handelt es sich zunächst wieder darum, ob Herbart, denn das ist der Philosoph, welcher Gefühl und

Wille aus dem Vorstellen entstehen lässt, Vorstellen im generellen oder speciellen Sinne gedacht hat. Er hat es im speciellen Sinne gedacht, nicht das Vorstellen nach seinem Allgemeinbegriff, sondern das theoretische Vorstellen ist das, woraus Gefühl und Wille als ein Secundäres hervorwachsen. Nicht im Vorstellen überhaupt findet Herbart sofort theoretisches Vorstellen, Fühlen und Wollen, aus dem theoretischen Vorstellen lässt er Gefühl und Wille hervorgehen, Vorstellen und theoretisches Vorstellen fliessen ihm zusammen, sind nach ihm eins. Wie hat er das fertig gebracht? Es giebt nach Herbart viele Vorstellungen in der Seele, auch viele gleichzeitig, diese wirken wie Kräfte; dabei kommt es vor, dass eine Vorstellung von der anderen gehemmt und gepresst wird, — das ist das Gefühl der Unlust —, oder dass sie leicht aufsteigt gegen andere, — das ist das Gefühl der Lust. Wenn eine Vorstellung sich gegen Hindernisse emporarbeitet, aufstrebt, so entsteht der Wille; wenn sie nun siegreich aufgestrebt ist, dann hat der Wille seine Befriedigung erreicht. Warum theilen wir diese Erklärung Herbarts nicht? weil sie gar nicht anders wie die Leibnizische oder auch die Kantische Beschreibung, wiewohl Kant nicht damit eine derartige genetische Erklärung geben wollte, das Beste unter anderem Namen jedesmal voraussetzt. Eine Vorstellung wird gehemmt und gepresst, das ergiebt nach Herbart die Unlust, sie steigt leicht auf, das ergiebt die Lust. Damit ist aber nicht gesagt, was Lust und Unlust sei, sondern blos, welches ihre Veranlassungen seien. Lust ist gefördertes Leben, Unlust gemindertes oder gehemmtes, das war die frühere Erklärung; Herbart setzt statt Leben Vorstellen, das ist ein Fortschritt in der Genauigkeit des Ausdrucks, denn Leben ist uns verständlich nur in unserem Vorstellen, Leben ist uns letztlich nicht anders gegeben denn als eine Mannichfaltigkeit des Vorstellens. Weiter geht die Verbesserung Herbart's nicht. Gehemmt, gepresst, leicht steigend sind Ausdrücke, die gerade so wie gefördert, gemindert nur verständlich werden durch das Gefühl. Hemmen, pressen, leicht steigen könnten blosse Vorstellungen sein, ohne allen Nebensinn von einem Gefühl des Hemmens, Pressens, leicht Steigens. Nicht dass gehemmt, gepresst wird, sondern dass wir dies Hemmen, Pressen als

solches verstehen, wie wir es verstehen, ist das Gefühl. So wenig wir in der äusseren Natur aus dem Hemmen und Pressen zweier Steine auf einander in ihnen das Gefühl des Hemmens und Pressens entstehend denken, ebensowenig müsste, die Vorstellungen als Kräfte betrachtet, das Hemmen und Pressen derselben zum Gefühl von Hemmen und Pressen, zur Unlust werden; es könnte bei einem gefühllosen Vorstellen des Hemmens und Pressens sein Bewenden haben. Gehemmte Vorstellungen sind Unlust, das verstehen wir nur, wenn wir bei gehemmt eben das Gefühl des Gehemmtseins mit einschieben; in den gehemmten Vorstellungen als solchen liegt das noch nicht; bei uns ist es untrennbar von der Thatsache, welche Herbart als gehemmte Vorstellung bezeichnet, aber die Herbart'sche Erklärung bringt es nicht zu diesem Gefühl, wenn man es nicht bereits hat oder mit hinzubringt; sie giebt an, unter welchen Bedingungen ein Gefühl entsteht, sie lässt aber das Gefühl als solches nicht entstehen. Wäre dies nicht da, so würde es durch Herbart's Entstehungsweise nicht erzeugt werden; wer blos Vorstellungen hätte und diese hemmten und pressten sich, würde zwar die Wahrnehmung machen, dass seine Vorstellungen sich hemmen und pressen, wie wir die Wahrnehmung haben, dass die äusseren Körper sich drücken und drängen, aber das Gefühl des Hemmens und Pressens als Unlust wäre damit nicht gegeben. Man könnte sich denken, dass sich damit gar kein Gefühl verbände, vielleicht sogar ein anderes als das der Unlust; warum sollten nicht durch Hemmung und Pressung Lustgefühle erweckt werden? Die blos mechanische Thatsache der Körper enthält darüber nichts, ebensowenig würde man aus der Mechanik des Geistes etwas in dieser Hinsicht wissen, wenn nicht die Thatsache unseres Vorstellungslebens uns von unserer gegebenen Beschaffenheit aus Hemmung und Pressung als Unlust erzeugend auswiese. Nicht besser steht es um die Herbart'sche genetische Erklärung des Begehrens. Eine gegen Hindernisse sich emporarbeitende, aufstrebende Vorstellung ist Begehren und die Grundlage des Willens. Allein eine aufstrebende Vorstellung der Art würde eben nichts sein, als was der Name besagt. Ein Stein, der geworfen wird, strebt auf gegen Hindernisse, die Luft

ist ein solches, er muss sie aus seinem Wege verdrängen; die Anziehungskraft der Erde wirkt seinem Aufsteigen entgegen, er muss sie überwinden zum Theil, sonst fiele er sofort wieder herunter, käme gar nicht zum Aufsteigen. Was ist da von einem Willen und einer Analogie mit ihm zu merken? Das Wort aufstreben kann zwar an Wille erinnern, aber das muss man erst ganz fortlassen; streben ist da blos physikalisch zu verstehen und die psychologische Bedeutung hat kein Recht. Mit den Vorstellungen blos als Kräften wäre die Sache ebenso, wie in dem mechanischen Beispiel. Eine Vorstellung strebt auf gegen Hindernisse, sie merkt das, meinetwegen, aber wie kommt sie dazu nicht blos zu denken, ich strebe auf, d. h. ich strebe meiner besonderen Natur nach auf und werde dabei gehemmt, steige trotz dieses Hindernisses aber fort und fort auf, — sondern zu denken, ich will, indem ich strebe, oder dies Aufstreben ist Wille? Wenn Herbart in der aufstrebenden Vorstellung nur das Bewusstsein des Aufstrebens annimmt, so ist das kein Wille; sobald er aber die Sache so denkt, dass die Vorstellung ein Verlangen hat aufzustreben und sich gegen Hindernisse emporzuarbeiten, so ist der Wille vorausgesetzt. Verlangen heisst Wollen, nicht das Streben der Vorstellung als mechanische Thatsache, auch nicht das Bewusstsein des aufstrebenden Vorstellens als aufstrebenden ist schon Wille, sondern man muss in jenem Aufstreben ein bewusstes, d. h. irgendwie absichtliches Streben denken, wenn Wille erreicht werden soll. Aber absichtlich ist nur ein anderer Ausdruck für Wille, absichtlich etwas thun heisst nicht blos mit Bewusstsein thun, sondern mit Bewusstsein ein Ziel ins Auge fassen und sein Thun auf dasselbe hinrichten. Das ist aber die klare Beschreibung des Willens, eines Willens, der nicht in der aufstrebenden Vorstellung als solcher liegt, sondern das Beste, d. h. die Vorstellung des Willens bereits voraussetzt. In dem Aufstreben des Herbartischen Ansatzes darf der Wille nicht bereits liegen; liegt er nicht darin, so geht er, wie nachgewiesen, aus diesem Ansatz für sich nie hervor; scheint er daraus hervorzugehen, wie dieser Schein bei Herbart Statt hat, so lässt sich jedesmal nachweisen, dass er in der Voraussetzung bereits mitge-

dacht, dass er in „aufstrebend", nur noch dunkel, mitgemeint war.

Wir überblicken die Ergebnisse unserer letzten Untersuchungen. Vom Begriff des Wissens, als wir ihn gefunden zu haben glaubten, wurden wir auf den der Vorstellung zurückgeführt. Was Vorstellen selbst sei, konnten wir nicht erklären, wir konnten es blos erleben, und selbst dies Erleben war uns nichts anderes als ein Ausdruck dafür, dass wir, indem wir vorstellen, inne werden, dass wir vorstellen. Dieses Innewerden war uns gleichfalls wieder ein blosser Ausdruck dafür, dass es eben ein thatsächliches so Vorfinden ist, nicht etwas Höheres und gleichsam Herrlicheres, sondern blos ein Wort, für das manche andere gebraucht werden könnten, aber ohne dass damit die Sache anders würde, als sie ist, dass wir nämlich vorstellen und in diesem Vorstellen vorstellen, was Vorstellen ist; das Vorstellen, wie wir ihm auch beizukommen suchten, setzte sich immer selbst voraus. So ist es mit dem Vorstellen, wenn man bei ihm auf den Grund geht; mit dem Sein, das in diesem unserem Vorstellen zu liegen schien, war es nicht anders. Zunächst stellte sich heraus, dass es gar nichts ist, als das Vorstellen selber; das Vorstellendsein, merkten wir, nennen wir auch wohl kurzweg sein, gerade so wie das Vorgestelltsein. Von dieser Erkenntniss aus zerstörten sich uns eine Menge philosophischer Versuche, welche glaubten das Sein entweder unmittelbar ertappt oder im Vorstellen, im Denken als etwas noch davon zu Sonderndes gefunden zu haben. Schon vorher hatte sich uns der Begriff des unmittelbaren Wissens in seiner wahren Gestalt enthüllt. Wir hegten nicht ferner die Meinung, dass derselbe eine höhere Würde an sich habe; unmittelbar war nichts als der leidige Gegensatz zu beweisbar durch Schlüsse; eine That, eine Handlung, eine Selbstthervorbringung vermochten wir in diesem unmittelbaren Wissen nicht zu entdecken; ob wir etwa den Finger Gottes darin zu schauen hätten, oder ein Walten höherer letzter Principien, davon zeigte sich bis jetzt auch noch nichts. Nun stellte sich uns aber der gewöhnliche Menschenverstand in den Weg; er wollte nicht zugeben, dass wir blos vorstellend seien, wenn er auch den Erwägungen, dass wir keine

Realität, kein Sein erkennen, welches sich nicht letztlich in unsere Vorstellungen auflöse, nicht zu widersprechen im Stande war. Wir versuchten die Meinung des gesunden Menschenverstandes auf das Richtige zurückzuführen, was in ihr liegt. Wir erkannten, unser Satz: wir sind vorstellend, ist ausnahmslos wahr, wenn wir damit meinen, vorstellend als Allgemeinbegriff; er wäre nicht richtig, wenn wir vorstellend im engeren Sinne des theoretischen Vorstellens allein dächten. Gefühl, Wille sind ebensogut im Vorstellen überhaupt als besondere Arten enthalten, wie das theoretische Vorstellen; sie sind, was ihre specifische Eigenthümlichkeit betrifft, alle drei nicht auseinander ableitbar; zwar ein Vorstellen ist in allen, aber was das Vorstellen zum Fühlen, zum Wollen macht, das ist aus dem theoretischen Vorstellen nicht zu verstehen, das muss dadurch verstanden werden, dass man eben Vorstellen als theoretisches und als Gefühl und als Wille hat und übt. Hier gilt es festzuhalten, dass wir mit dem Eingeständniss, Gefühl und Wille sind von anderer Art als das blos theoretische Vorstellen, es ist in ihnen etwas, was in jenen als solchen nicht enthalten ist, keinen Augenblick unseren ersten Satz aufgegeben haben, dass zuletzt alles in uns Vorstellen ist. Gefühl und Wille sind nicht theoretisches Vorstellen, aber Vorstellen sind sie, anders haben wir sie nicht und wüssten auch nicht, wie wir sie anders haben sollten. Wer fühlt, der stellt vor im weitern Sinne, wer will, desgleichen. Das Gefühl mag eine dunkle, wenig klare und helle Vorstellung sein, der Wille als Trieb desgleichen, aber ohne Vorstellung ist er nicht, und auch hier muss das: Ich denke, ich stelle vor, unser Gefühl und unseren Willen stets begleiten können, nämlich ich denke und ich stelle vor als helles, klares Denken gedacht. Wir mögen etwa nicht wissen, was wir eigentlich fühlen, ob Lust, ob Unlust, und worauf sich unser Gefühl bezieht, ebenso wissen wir manchmal nicht recht, was wir wollen; aber dass wir fühlen, dass wir wollen, wissen wir auch in solchen Fällen sehr wohl. Wir brauchen daher von unserem früheren Satze nicht das Mindeste aufzugeben; ein Sein unabhängig von unserem Vorstellen ist auch in Gefühl und Willen nicht gesetzt. Man hat das oft gemeint, und dem Drängen des gesunden Menschen-

verstandes auf die Anerkennung, dass wir nicht blos theoretisch vorstellend, sondern auch fühlend und wollend sind, liegt gewöhnlich der Nebengedanke mit zum Grunde, dass wir durch Fühlen und Wollen über das blosse Vorstellen und Vorstellendsein hinauskämen. Dem ist aber nicht so. Ich fühle, dass ich bin, ist gar nichts anderes, als ich stelle vor, dass ich bin; es ist gewöhnlich auch dem Sinne nach ganz genau das Nämliche; der beides umfassende Ausdruck wäre: ich bin mir bewusst, dass ich bin. Ich stelle vor, soll die theoretische Ueberzeugung des Nämlichen ausdrücken; ich fühle, wird gern gebraucht, weil bei jenem Vorstellen nicht, wie gewöhnlich beim Vorstellen, namentlich beim äusseren Vorstellen, ein Bild des Vorgestellten uns vorschwebt. Sonst ist der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken gleich Null; wie wir des theoretischen Vorstellens inne werden, so auch des mit Lust oder Unlust verbundenen, so auch des mit Streben verknüpften Vorstellens. Vorstellung, Bewusstsein des Vorstelleus ist alles, die Artunterschiede entkleiden es dessen nicht, dass sie Vorstellungen sind und bleiben. Lust und Unlust sind nicht dadurch dem Sein als etwas vom Vorstellen Unabhängigem verwandter, dass sie mehr etwas Zuständliches sind, die theoretischen Vorstellungen mehr etwas Gegenständliches. Sie sind ein Zuständliches nicht des Seins, sondern des Vorstellendseins. Man kann im Gefühl kein anderes Sein entdecken als im Vorstellendsein; Fühlendsein ist eine Art des Vorstellendseins. „Leben heisst fühlen", hat keinen anderen Sinn als den: nicht das theoretische Vorstellen, sondern das mit Lust und Unlust verbundene Vorstellen ist mir, oder, wer den Satz allgemein ausspricht, ist allen Menschen das Höchste; das blosse Vorstellen erscheint ja vielen als der Tod; es ist das eine Werthschätzung zwischen den verschiedenen Arten des Vorstellens, ändert aber daran, dass sie alle Vorstellungen sind, nicht das Mindeste. Wir kommen auch dadurch nicht zu einem Sein in uns unabhängig von unserem Vorstellen, dass wir sagen z. B., es ist oft ein minimum des Denkens in uns bei einem maximum des Gefühls; denn da meinen wir ein minimum des theoretischen Vorstellens bei einem maximum des Lust- und Unlustvorstellens; aber wir

bleiben nach wie vor im Vorstellen, springen nicht in ein davon unabhängiges Sein über. Wir sind noch etwas Anderes als blosses Vorstellen, also noch ein Sein, welches z. B. sich im Gefühl zeigt, ist ein ganz falscher Schluss. Es muss heissen: wir sind noch etwas Anderes als blos theoretisches Vorstellen, nämlich Vorstellen mit Lust und Unlust, die aber selbst nur in der Vorstellung erfasst und verstanden werden können, also selbst Arten des Vorstellens sind; vorstellend sein heisst eben nicht sein unabhängig vom Vorstellen, sondern in und nur in diesem enthalten so ist auch Gefühl nicht unabhängig vom Vorstellen, sondern in und nur in diesem enthalten. Einwendungen, wie etwa: „ja, aber die Thiere? ist denn das bei denen auch so? das führte ja zu wunderlichen Behauptungen", gehen uns hier gar nichts an. Wir bilden unsere Begriffe, wie wir sie in uns finden, nicht mit Rücksicht auf später zu erklärende Thatsachen; die Thiere kennen wir an dieser Stelle noch gar nicht anders denn als unsere Vorstellungen von Thieren, und darüber, was Vorstellung heisst, und welche Arten es giebt, können wir uns nur in unserem und durch unser Vorstellen belehren. Das Gefühl hat häufig im gewöhnlichen Bewusstsein als der eigentliche Beweis der Realität, des Seins ausser unserer Vorstellung dienen müssen; man kann oft genug hören: ich fühle doch, dass es solche Realität giebt, dass sie in uns selbst gesetzt ist. In der Philosophie hat Fr. H. Jacobi eine derartige Verwendung des Gefühls hauptsächlich angeregt, bei Schleiermacher ist sie im Stillen da, bei Beneke offen; sie widerlegt sich durch ihre eigenen Worte: ich fühle, dass ich bin, heisst nichts als: indem ich fühle, bin ich; das ist aber selber soviel wie: indem ich mit Lust vorstelle, bin ich, d. h. bin ich mit Lust vorstellend, kurz ausgedrückt: ich bin fühlend. — Da es mit dem Gefühl nicht recht gehen wollte, so wenig wie mit dem blossen Vorstellen, um daraus ein vom Vorstellen unabhängiges Sein in uns zu machen, so hat neuerdings um so öfter der Wille dazu herhalten müssen. Bekanntlich ist er bei Schopenhauer und in Schellings späterer Philosophie die Quelle aller Realität und wird so vom blossen Vorstellen unterschieden. Beide haben dabei den Willen nicht als den mit klarem Bewusstsein

verbundenen gefasst, sondern ihn vielmehr dem Triebe angenähert, einem dunkeln Willen, der insofern dem Gefühl nahe kommt. Allein gewonnen ist damit nichts. Wille und Vorstellung sind in uns keine Gegensätze, wie Schopenhauer wollte, Ideal und Real ebensowenig, wie Schelling behauptete. Nicht einmal theoretisches Vorstellen und Wille sind Gegensätze, denn in all unserem Vorstellen, sofern es ein Suchen nach weiteren Vorstellungen ist, ist auch Wille; der Mensch will auch wissen, denken u. s. f., und doch ist theoretisches Denken und Wollen nicht dasselbe, sie sind nur vielfach in einander verwoben, und zwar so, dass wir sie nie als zwei selbständige Kräfte rein herauslesen und jeden in seine eigene Stelle rücken können. Ideal und Real sind in unserem Vorstellen durchaus Eins; wir stellen vor und sind vorstellend, ist ganz dasselbe; wir fühlen, ist ein Vorstellen, seine Realität ist das Fühlendsein als Eins, nicht als zwei, welche trennbar und hier blos vereinigt wären; wir wollen, ist ein Vorstellen besonderer Art, und seine Realität ist, wir sind wollend, wir sind uns unseres Wollens bewusst. Wir sind vorstellend in drei Arten, überwiegend theoretisch, überwiegend fühlend, überwiegend wollend. Unser Wille ist so wenig eine Realität unabhängig von unserem Vorstellen, dass er ohne unser Vorstellen gar nicht unser Wille sein würde. Das Ich denke begleitet auch alle unsere Willensentschliessungen; das Wort Willensentschliessung drückt das beständige Enthaltensein des Ueberlegens, also sogar des theoretischen Vorstellens, in all unserem Wollen gut aus. Der Wille hat gar keine andere Realität als das Vorstellen; in dem Vorstellendsein als Allgemeinbegriff unseres Seins ist seine ganze Realität, wie auch die des Gefühls, vollständig mitgesetzt. „Der Wille ist die Wurzel unseres Daseins", „der Wille ist Ursein", heisst nichts als: darin, dass wir nicht blos theoretisches Vorstellen, sondern Vorstellen verbunden mit Streben haben — denn das ist der Begriff des Willens —, darin besteht dasjenige, worin ich Werth und Bedeutung unseres Daseins setze. Jener Satz sagt eine Auffassung über das aus, worauf es etwa für unsere Bestimmung, unsere letzten Zwecke hauptsächlich ankommt, nämlich den Willen in uns auszubilden, er sagt aber

gar nicht in Wirklichkeit aus, dass dieser Wille darum etwas ohne die Vorstellung, über der Vorstellung, vor der Vorstellung Vorhandenes sei; soweit er das will und um jenes Satzes über unsere Bestimmung willen annimmt, ist er nachweislich falsch. Denn all jene Bestimmung u. s. w. ist zunächst unser Vorstellen; auf unser Vorstellen müssen wir eingehen, um nur zu wissen, was Bestimmung u. s. w. heisst; bei der Analyse der Vorstellung aber hat sich gezeigt, dass wir nicht blos theoretisch im Vorstellen sind, sondern auch, wie man es ausgedrückt hat, praktisch, d. h. wollend. Durch den Willen werden wir über unser Vorstellen nicht hinaus geleitet; man mag noch so sehr einwenden: aber der Wille geht doch auf Hervorbringung äusserer Realitäten zumeist, ja ganz überwiegend, das trifft uns nicht. Erstlich ist es bekannt, dass der Wille als Wille blos in unserem Geiste beschlossen ist, dass der Wille als Entschluss und Gesinnung seinen selbständigen Werth und Wirklichkeit hat, dann aber sind äussere Realitäten Vorstellungen, und Hervorbringung derselben ist eine Vorstellung und nicht Wille im engeren Sinne. Damit ist nicht gesagt, dass das Vorstellungen in dem Sinne wären, dass wir sie blos im Geiste hervorzurufen brauchten, so wären sie da; es kommt darauf an, dass sie als Wahrnehmungsvorstellungen, als Vorstellungen der Sinnlichkeit da sind, und zwar nach allen Merkmalen derselben, also nicht blos dem Gesicht, sondern auch dem Getast, dem Gehör, Geschmack, Geruch präsent, d. h. nach allen Nüancen der Vorstellungen der Sinnlichkeit bestimmt; dann sagen wir, es ist äussere Realität da, aber vor der Hand sind das alles Vorstellungen in uns, Gesichts-, Gehörs- etc. Vorstellungen; auf diese mag immerhin der Wille gehen und mit ihnen zu thun haben, da hat es eine Vorstellungsart mit der anderen zu thun, mehr ist nicht gesetzt. Dass wir die Vorstellungen der Sinnlichkeit nicht so in uns hervorrufen können, wie die der Phantasie, ist gewiss, aber das macht diese Vorstellungen zu einer besonders gearteten Klasse von Vorstellungen, entkleidet sie aber ihres wesentlichen Charakters, Vorstellungen zu sein, in keiner Weise.

Das sind also die Grundlagen und letzten Punkte in unserem Denken, dass wir vorstellen und zwar vorstellen entweder über-

wiegend theoretisch oder fühlend oder wollend. Dass dem so ist, können wir nicht läugnen. Warum? wir finden es so in uns; es ist Thatsache. Auch das ist Thatsache, dass wir im Vorstellen die Vorstellung haben, dass wir vorstellen, unseres Vorstellens uns bewusst sind; ja, es lässt sich für uns gar nicht absehen, wie das nicht sein sollte. Und auf diese Thatsache, dass wir vorstellen, in verschiedener Art vorstellen, lässt sich alles Sein, alle Realität, lassen sich alle Arten des Wissens zurückführen. Und dieses „lässt sich oder lassen sich" ist nicht so gemeint, als ginge das blos an, als könnte man das so machen, vielleicht aber auch anders machen, sondern das „lässt sich" heisst: es muss, es geht gar nicht anders, sobald man seine Gedanken auf diese Dinge richtet, und wo man es je anders gemacht hat, da ist jedesmal nachzuweisen, dass man irre gegangen ist. Ich möchte dabei gerne zum lebhaftesten Bewusstsein bringen, was damit gemeint ist, wenn ich sage: das ist alles Thatsache in uns. Es ist damit gar nichts anderes verstanden, als was der gewöhnliche Sinn von Thatsache überhaupt ist. Es heisst: es ist so, wir finden es so. Und der Ausdruck darf da nicht irreleiten. Das ist so, klingt so objectiv, so losgetrennt von unserem Vorstellen. So ist es aber nicht, die ganze Objectivität steckt hier im Vorstellen. Wir stellen es so vor, d. h. hier, es ist so. Und warum wir es so vorstellen? Darauf giebt es blos die Antwort: weil es so ist, d. h. weil wir es so vorstellen. Aber ist denn das alles wirklich so ein blindes, rohes Factum, das gar keine Raison annimmt, keinen Rechtsgrund für sich anführen will, weshalb es so ist, wie es ist? Nein, das thut es nicht; wir stellen es so vor, weil wir nicht anders können, als es so vorstellen. Diesem Factum hat man entgehen wollen durch die Fichte'schen Ausdrücke, die man beibehalten hat, auch nachdem man Fichte aufgegeben. Man sagt noch immer gerne: das Ich setzt sich, indem es sich denkt, es bejaht sein Sein u. s. f.; kurz, man möchte über das rohe Factum hinauskommen und es so darstellen, als ob das Ich, indem es sich findet, gleichsam mit Wissen und Willen, mit Absicht und Billigung sein Sein machte oder mit dabei hülfe. Allein das ist alles Selbsttäuschung. Wir stellen vor, das ist das elementare Factum, bei dem wir nicht

mitwirken, nicht gefragt werden, welches von unserer Zustimmung schlechterdings nicht abhängt. Wir finden das einfach, wir finden uns im Vorstellen und damit im Sein; nicht erst überlegen wir, ob es auch gut und wohlbegründet wäre, wenn wir uns darin befänden, und finden uns nach dieser Selbstüberlegung etwa und in Folge von ihr im Sein. Das wäre auch ein offener Widerspruch; es würde zu jener Ueberlegung, ob wir sein wollten, stets schon erfordert, dass wir vorstellten, also auch seien. Nein, es ist ganz einfache Thatsache, dass wir vorstellen und sind; vor dieser Thatsache geht nichts vorher in uns. Es mag immerhin sein, dass wir nachher mit unserer Billigung und mit Ueberlegung im Vorstellen und also im Sein sind, d. h. nicht so sehr sind, als bleiben, aber selbst hier ist viel eher eine Art des Vorstellens und Seins gemeint, von der wir uns zu befreien im Stande sind, als dass wir sicher darüber wären uns von jedem Vorstellen und Sein zu erlösen. Aber diese Erlösung vom Vorstellen und Sein, von der man träumen mag — wir können hier noch keine Einsprache dagegen erheben — soll sein, soll geschehen können und von unserer Willkür abhängen; aber um sich vom Vorstellen zu erretten, muss man erst vorstellen, und dieses voraufgehende Vorstellen ist es, wobei wir nicht gefragt werden, nicht gefragt werden können; sonst müssten wir wiederum da sein; dieses erste Dasein, d. h. sich im Vorstellen finden ist und bleibt eine blosse, einfache Thatsache.

Aber giebt es denn nichts als Thatsache in uns? reden wir nicht jeden Augenblick von Gesetzen unseres Denkens, von Grundsätzen unseres Vorstellens? Freilich thun wir das, und ich will es nicht verbieten. „Aber Gesetze, Grundsätze sind etwas Höheres als Thatsachen.“ Das fragt sich. Auf alle Fälle steht bis jetzt fest, dass unser Vorstellen der letzte Punkt ist, auf welchen all unser Wissen, also auch alles Wissen von Gesetzen und Grundsätzen zurückgeht. Diese Gesetze, diese Grundsätze finden sich im Vorstellen, sie sind abhängig von der Thatsache, dass wir vorstellen, sie sind insofern nichts über und ausser dem Vorstellen. Ueberhaupt was kann damit gemeint sein, wenn man einen Unterschied zwischen Thatsachen und zwischen Gesetzen macht? Vielleicht ist der Unterschied gar nicht von der Art,

dass Thatsache und Gesetz sich so ausschliessend gegenübergestellt werden dürfen, dass wir urtheilen müssten: entweder ist etwas eine Thatsache oder ein Gesetz; ist es das eine, dann ist es nicht das andere und umgekehrt, und dadurch dass es zu einem gerechnet wird, wird es gleichzeitig vom anderen ausgeschlossen. Vielleicht sind Gesetze auch Thatsachen, nur Thatsachen von besonderer Art. Es lässt sich leicht zeigen, dass dem wirklich so ist. Wenn wir den Satz der Identität blos an einem Beispiel bemerkten, etwa daran, dass, wenn wir etwas vorstellen, wir uns eben bewusst sind dieses Etwas vorzustellen, und nicht uns bewusst sind es nicht vorzustellen; wenn wir daneben bemerkten, dass wir beim Gefühl uns nicht entsprechend verhielten, dass wir etwa fühlend eine Lust zugleich sie nicht fühlten, und ebenso beim Wollen, dass wir etwa essen wollend zugleich, und indem wir wollten, auch nicht wollten; so würden wir zwar noch immer sagen, der Satz der Identität ist ein Gesetz oder Grundsatz, aber wir würden ihn einschränken, wir würden sagen: dies Gesetz gilt nicht für all unser Vorstellen, sondern blos für die eine Art desselben, für das Vorstellen im engeren Sinne, für Fühlen und Wollen gilt es nicht. Aber nun wollen wir den Kreis des Satzes der Identität immer enger und enger ziehen, etwa ihn blos für's mathematische Vorstellen gelten lassen; dann bliebe er immer noch ein Gesetz. Endlich schränken wir ihn auf Einen Fall ein, ich will sagen, so oft ich denke: a ist a, finde ich darin das Bewusstsein, dass ich a und nichts Anderes damit denke, aber per impossibile, d. h. obgleich es unmöglich ist, so soll doch angenommen werden, es sei bei: b ist b nicht so; wenn ich dächte: b ist b, so schlösse dieser Gedanke nicht aus, dass ich, indem ich ihn denke, auch und in demselben Denken dächte: b ist nicht b, — würde ich da noch von einem Gesetz reden? Kaum. Gesetz sagen wir regelmässig oder gewöhnlich von einem gleichförmigen Verhalten vieler Dinge, es gilt in einer Vielheit von Fällen, hier aber wäre blos ein Fall. Aber in diesem Fall soll es immer gelten, d. h. so oft ich dächte: a ist a, machte ich dieselbe Bemerkung und könnte nicht umhin, a als a und nicht als nicht-a zu denken. Das würde ich

wohl eine Thatsache nennen; ich könnte indess auch von einem Gesetz reden; denn es ist eine Gleichmässigkeit der Auffassung in dem Falle, so oft er wiederkehrt; jedesmal, dass ich den einzelnen Fall dächte, dächte ich ihn in dieser bestimmten Art, die ich nicht abzuändern, der ich mich nicht zu entziehen vermöchte. Von einem Gesetz dieses Falls könnte ich so wohl reden, wenn ich die Gleichmässigkeit hervorheben wollte, welche ich in ihm, so oft er mir aufstiess, bemerkte; aber ich könnte auch von einer Thatsache reden, wenn ich das Hauptgewicht darauf legte, dass blos in diesem einzelnen Exempel: a ist a, dieses Verhalten mir begegnete. Sowie aber die Thatsache ihre Geltung ausdehnte, d. h. wenn ich nicht blos in a ist a dieses Verhalten fände, sondern auch in b ist b und so etwa durch das Alphabet hindurch, so würde ich von einem Gesetz anfangen zu reden, allerdings von einem Gesetz in beschränktem Umfang, aber immerhin, weil ein gleichmässiges Verhalten in vielen Fällen oder in einem abgeschlossenen Umkreis von Fällen vorläge, von einem Gesetz, einer Regel, die hier gültig sei. Und so könnte ich je nach Befund der Sache die Thatsache der Identität, welche sich in a ist a ursprünglich darstellte, erweitern zu einem Gesetz, welches stets in grösseren und grösseren Kreisen sich vorfände und schliesslich als eine Regel ausgesprochen werden kann, welche die ganze Welt beherrscht. So wird einleuchtend, dass Gesetz und Thatsache keine Gegensätze sind; es sind Begriffe, welche in einander übergehen, das Gesetz kann sich dadurch, dass es seine Geltung nicht erweisen kann, reduciren auf eine blosse Thatsache in einem einzelnen Falle, wie dies in der Geschichte der Wissenschaft oft genug sich ereignet hat, die Thatsache im einzelnen Falle kann sich erweitern, sich in immer grösseren Kreisen als gültig zeigen, da wird sie ein Gesetz, wie dies wiederum in bekannten Exempeln der Wissenschaften sich zugetragen hat. Also eine Thatsache und ein Gesetz wären gar nicht so toto caelo verschieden, wie wir zuerst der gewöhnlichen Meinung glaubten; Thatsache und Gesetz ist blos ein relativer Unterschied; eine Thatsache, welche in vielen Fällen gefunden wird, ist ein Gesetz dieser vielen Fälle, eine Thatsache, die in einem Beispiel stets gefunden wird, ist

das Gesetz dieses Falles; also wäre ein Gesetz überhaupt nichts von einer Thatsache als solcher Verschiedenes, es wäre eine Thatsache, aber mit dem besonderen Unterschied, dass es eine gleichmässige, gleichförmige Thatsache oder Thatbestand ist, eine Gleichförmigkeit entweder in vielen Fällen oder in Einem Falle, aber immer wiederkehrend, d. h. so oft sich findend, so oft der Fall sich findet, oder aber beides zumal, d. h. eine Gleichförmigkeit in vielen Fällen und jedesmal vorhanden, wo die vielen oder einer von den vielen Fällen vorhanden ist. „Demnach könnten wir die Thatsache, dass wir vorstellen und so und so vorstellen, gleichfalls ein Gesetz nennen.“ Wenn es uns auf den Namen ankommt, ja; wir mögen immerhin von einem Gesetz unseres Vorstellens reden, wonach z. B. all unser Wissen sich zuletzt in Vorstellungen auflöst, wonach wir im Vorstellen und dadurch, dass wir vorstellen, sind, wonach endlich unser Vorstellen drei verschiedene nicht auf einander zurückführbare Arten hat, theoretisches Vorstellen, Fühlen und Wollen. Das mögen wir getrost Gesetze nennen (und man hat es stets so genannt), vorausgesetzt dass man sich nicht durch den Namen verführen lässt, etwas Anderes damit zu meinen als eine Thatsache, die sich jedesmal, wo wir sie finden, in so und so viele einzelne Thatsachen zerlegen lässt, als es Gesetze sind, von denen wir dabei reden. Diese Thatsachen eignen sich sogar ganz vorzüglich dazu, als Gesetze bezeichnet zu werden, weil sie gleichsam beständig da sind und uns beständig, wenn wir vorstellen, gegenwärtig, nicht insofern gegenwärtig, als wir immer an sie denken, aber wohl insofern, als wir nur an sie zu denken brauchen, um sie in unserem Vorstellen zu finden. Insofern also Gesetz die Gleichförmigkeit einer Thatsache oder mehrerer Thatsachen ausdrückt, insofern sind jene letzten Thatsachen Gesetze, ohne darum aufzuhören Thatsachen zu sein. — Aber woher kommt es dann, dass man einen Unterschied zwischen Thatsachen und Gesetzen macht? Das ist sehr einfach so. So lange man an einer Thatsache noch nichts Gleichförmiges entdeckt hat, so lange kann man nicht wohl von einem Gesetz bei ihr reden. Erst da, wo irgend eine Gleichförmigkeit, ein stets wieder-

kehrendes Verhalten sich darstellt, spricht man von Gesetz, weil Gesetz gar nichts besagt als eben diese Gleichförmigkeit.

Diese Behauptung ist es, welche Anstoss erregen wird. Ein Gesetz wäre nichts als eine gleichförmige Thatsache oder die Gleichförmigkeit in einer Reihe und Menge von Thatsachen? Ein Gesetz, ist das nicht vielmehr etwas, was die Menge der Thatsachen beherrscht, regiert, unter sich hat als seine Unterthanen, sein Gebiet? die Gesetze des Denkens, z. B. der Satz der Identität, sind das nicht solche Sätze, welche all unser thatsächliches Denken regieren, regeln, leiten, nach denen es sich richten muss, ob es will oder nicht, die also eine höhere Macht in unserem Denken gleichsam sichtbar repräsentiren? hat man nicht darum mit Recht die logischen Gesetze z. B. aus der Veränderlichkeit und Zeitlichkeit unseres Vorstellungslebens entnommen und als unveränderliche ewige Wahrheiten bezeichnet; und nun soll ein Gesetz blos eine Gleichförmigkeit des Verhaltens ausdrücken? So etwas ist aber nicht entfernt dem Sinne eines Gesetzes oder einer ewigen Wahrheit gemäss. Du, so wird man mir entgegenhalten, du mit deiner Gleichförmigkeit kannst blos sagen: so oft ich über das Wissen nachdenke, löst es sich in so und so beschaffenes Vorstellen auf; mehr kannst du nicht sagen, du hast kein Recht zu behaupten, das wird stets so sein, das kann nicht anders sein. Vielleicht wird das nächste Mal, wo du das Wissen untersuchst, sich die Sache anders stellen; dein Gesetz ist blos eine Abstraction aus so und so viel Fällen; kannst du daraus wissen, dass es in allen Fällen gültig sein wird? Dein Wissen trägt den Keim der Beschränktheit nicht nur, es trägt auch den der Ungewissheit in sich. — Das sind die Reden, in denen sich vermuthlich alle philosophischen Parteien gegen uns vereinigen werden; allein sie machen uns nicht irre. Wir sind gar nicht in Verlegenheit darüber, was wir ihnen antworten sollen. Also, werden wir sagen, Ihr habt ein Gesetz anders denn als eine Gleichförmigkeit eines Falles oder vieler Fälle? Ihr habt etwas Ewiges in einem Gesetz! Zwar seid Ihr klug, dass Ihr Euch sofort auf die Gesetze des Vorstellens werft; denn für alles, was man Gesetz nennt, diese Ewigkeit oder die Bezeichnung als ewige

Wahrheit in Anspruch zu nehmen, möchte Euch schwer fallen; aber z. B. die logischen Grundsätze, das sind nach Euch ewige Wahrheiten, welche über unseren wandelbaren Vorstellungen gelassen stehen, wissend, dass sie in denselben walten, und dass diese sich ihnen nicht entziehen werden. Das ist sehr schön, sehr malerisch auseinandergesetzt, aber woher wisst Ihr das? Es ist Euch nicht unbekannt, dass diese Ansicht viele Wandelungen durchgemacht hat. Viele haben behauptet, dass man diese ewigen Gesetze gleichsam unmittelbar schaue; aber was heisst das anders als, dass man sich ihrer bewusst sei als ewiger? Ich kann zwar nicht finden, dass die Sache so ist, dass gewisse Sätze, sobald wir an sie denken, uns gleichsam zurufen: in mir verehre eine ewige Wahrheit, ich bin immer und zu allen Zeiten wahr, und stehe daher über den flüchtigen Vorstellungen, in denen du dich bewegst, und zugleich bin ich in all diesem Vorstellen gegenwärtig, halte seine Zügel, dass sie mir nicht entgleiten. Wie gesagt, ich bin mir nicht bewusst, dass sich die sogenannten ewigen Wahrheiten uns so auszuposaunen und anzupreisen pflegen, doch meinetwegen, es mag in Anderen so sein, ich will es einräumen, aber ich bin damit nicht aus dem Felde geschlagen. Gesetzt, die ewigen Wahrheiten riefen sich so in uns aus, woher würde ich wissen, dass sie Recht darin haben, dass wahr ist und gültig und zutreffend, was sie sagen? Ist denn alles wahr, was sich in mir, in meinem Vorstellen selbst als wahr anpreist? woran will ich die Wahrheit dieser Prädicate der ewigen Wahrheiten prüfend erkennen? Es giebt nicht wenige Sätze, welche sich in ähnlicher Weise in unserem Vorstellen ankündigten, wie die ewigen Wahrheiten, und doch sich nicht als gültig erwiesen haben. In der Moral ist es so mit dem Selbsterhaltungstrieb bei den europäischen Völkern von den Griechen her. So oft sich jemand umbrachte, urtheilte man, nicht aus dem Sein, sondern aus der bestimmten Art des Seins habe sich der Selbstmörder entfernen wollen; seine That sei nichts anderes, als wenn jemand aus einer Umgebung entfliehe, die ihm unerträglich geworden; da gebe er auch eine Art des Seins auf, um sich eine bessere dafür einzutauschen; so streite der Selbstmord nicht mit dem Princip der

Selbsterhaltung, von welchem nichts Lebendes sich lossagen könne. Indess im strengen Buddhismus wird eine solche Lossagung beabsichtigt und erstrebt, so sehr auch der gewöhnliche Buddhismus in die Selbsterhaltung wieder zurückfällt. Ein anderes Beispiel mag das sein, dass man aus dem Gefühl der Ermüdung, welches eintritt, wenn wir uns lange bewegt haben, schloss, jeder Körper ermüde bei der Bewegung und gehe, sobald er das in ihm vorhandene Bewegungsquantum aufgezehrt habe, in Ruhe über. Das Princip kündigte sich dem Menschen so natürlich an, dass man Jahrtausende kein Arg dabei hatte und ein Weltgesetz daraus machte. Allein es hat sich als ganz falsch erwiesen und für die Körperwelt gar nicht gültig und auch bei uns ganz anders zu erklären, als wie es sich zunächst unserem Geiste aufdrängt. Also dass sich gewisse Sätze als ewige Wahrheiten ankündigen, würde uns zu nichts helfen; wir würden immer erst untersuchen müssen, ob sie sich auch bewähren. Nun bewährt sich aber ein Gesetz dadurch, dass es gilt; es gilt aber in den einzelnen Fällen, wo es nachgewiesen werden kann. Somit würde die beglaubigte Gültigkeit des Gesetzes der Identität z. B. nicht davon abhängen, dass es sich selbst unserem Geiste als ewiges Gesetz einführt, sondern dass es die Probe der Gültigkeit besteht; diese Probe besteht es aber in den einzelnen Fällen, in denen wir es angewendet finden. Somit würden wir gerade so weit sein, wie vorhin; die Gegner wären genau auf dasselbe hingeführt, wie wir auch, nämlich darauf, dass, so oft wir das Wissen untersucht, es sich thatsächlich in die und die Vorstellungsarten aufgelöst habe; die Gleichförmigkeit der Thatsache wäre der reelle Erweis, dass man von einem Gesetz reden kann. Aber, wird man hier ins Wort fallen, bei uns steht die Sache immerhin sehr viel anders; wenn einmal in allen bisherigen Fällen die Gesetze, die sich als ewige Wahrheiten ankündigen, bewährt gefunden sind, dann ist der Schluss berechtigt, dass sie nicht lügen, wenn sie sich so angekündigt haben. Da rufe ich ein Halt zu. Er ist nicht mehr berechtigt als bei uns auch; daraus dass in den bisherigen Fällen etwas sich so gezeigt hat, folgt gar nichts, als dass es sich eben so gezeigt hat; für ein Darüber-hinaus folgt

nichts, und was wirklich etwa da gefolgert werden könnte, das muss aus der Thatsache der bewährten Gültigkeit, nicht aus der Prätension der ewigen Wahrhaftigkeit gefolgert werden; die Thatsache der bewährten Gültigkeit ist uns beiden aber gemeinsam, also wird auch unsere Folgerung die gleiche sein. Ueberdies ist es nicht zuzugeben, dass die sog. ewigen Wahrheiten so über uns herrschen, wie es jene Ansicht ausmalt. Sie schweben nicht wie ein Gesetz über uns, zu dem wir von vornherein aufblickten, gleichsam wie der Wanderer nach der Sonne schaut, um seine Richtung nach ihr zu bestimmen; als solche Gesetze, denen wir unterworfen sind, sind sie nicht von vornherein da, sondern das werden sie erst, wenn wir aus der Gleichförmigkeit der Vorstellungsthatsachen das Gesetz der Identität z. B. bewusst herausgebildet haben; dann erheben wir es zu einem Muster, dem wir in unserem Denken nachstreben, damit wir nicht irre gehen. Es wird sich zudem später zeigen, dass das Gesetz der Identität als Vorstellungsgesetz allerdings allgemein ist, als Gesetz der Dinge aber empirische Realität hat, d. h. gilt, aber so, dass wir seine Gültigkeit aus der äusseren Erfahrung gelernt haben.

Vielleicht wird man sich empören über die obige Vermuthung, Wahrheiten, welche sich als ewige ankündigten, könnten bei näherer Prüfung sich gar nicht als solche ewige Wahrheiten ausweisen. Es ist sehr gewöhnlich, bei den ewigen Wahrheiten offen oder geheim an Gott zu denken, welcher sie uns eingepflanzt habe, und der uns nicht habe täuschen können wegen seiner Wahrhaftigkeit. Dies Argument geht bis in die neuesten Zeiten; es hat nur seinen Namen geändert; die absolute Philosophie nannte das Vernunftwahrheiten, Andere Gefühlswahrheiten. Diese lassen sie von Gott in uns eingesenkt sein, bei der absoluten Philosophie war das nicht anders; die Vernunft war ihr das Absolute, und das Absolute war ihr die Vernunft, also Gott, wenn auch nicht gerade ein Gott nach der früheren Vorstellungsweise, doch wesentlich mit derselben Aufgabe für Natur und Geist. Diese ganze Wendung müssen wir schlechterdings ablehnen; wir sind von allem Wissen, auch davon, wie wir uns das

Wissen um Gott ansetzten, auf das Vorstellen und zwar unser Vorstellen hingedrängt worden; bei diesem, wie wir es thatsächlich fanden und denken mussten, stehen wir. Wir können unmöglich, es wäre gegen alle Philosophie nicht nur, sondern auch gegen alle Wissenschaft und ihre Logik, die Frage über Gottes Realität nicht nur, sondern auch über seine moralischen Eigenschaften, seine Wahrhaftigkeit, auf die man sich beruft, und die Frage, ob Gott uns nicht habe den Gedanken ewiger Wahrheiten einpflanzen können, ohne dass dies gerade den Sinn habe, welchen man ihm von jener Seite geben will, hier als entschieden voraussetzen. Wer sich für die Gültigkeit der ewigen Wahrheiten auf Gott beruft, der muss nicht im Anfang seiner Philosophie stehen, sondern mit ihr fix und fertig sein; sonst ist das alles reine Erschleichung, logisch unerlaubte Freibeuterei mit Annahmen. Die, welche statt ewiger Wahrheiten Vernunftwahrheiten sagen, sind nicht besser; denn entweder sind ihnen Vernunftwahrheiten Wahrheiten unserer Vernunft, unseres Vorstellens, dann ist alles wie bei uns, dann haben diese soviel Gültigkeit, als sie sich bewährt haben; oder es ist eine absolute Vernunft gemeint, dann müssten sie nachweisen, dass unsere Vernunft gleich der absoluten Vernunft wäre, was ganz unmöglich und schier unglaublich ist; oder aber sie müssen unter absoluter Vernunft nicht mehr eine fehlerlose meinen, wie bei der Vernunft Gottes, sondern eine aus Wahrheit und der Möglichkeit des Irrthums gemischte menschenähnliche, zu der sie darum auch unsere Vernunft eher rechnen könnten; dann aber ist anzunehmen, dass diese absolute Vernunft sich von der Gültigkeit ewiger Wahrheiten nicht anders wird zu überzeugen im Stande sein, als wie wir auch, d. h. in der oben ausgeführten Weise. — Es wäre diese ganze Erörterung überflüssig gewesen, wenn sie uns nicht zu den letzten Betrachtungen geführt und Gelegenheit gegeben hätte, unsere Denkweise von einer noch sehr verbreiteten zu unterscheiden. Wir hätten einfach läugnen können, dass jene Deutung der ewigen Wahrheiten auf Gott zutreffend wäre; die ewigen Wahrheiten kündigen sich auch gar nicht mit jenem Posaunenschalle an, welchen ihnen die gegnerische Ansicht leiht;

sie treten nie anders auf, sie kommen nie anders zum Bewusstsein denn in den einzelnen Fällen und als die Gleichförmigkeit derselben; sie werden aus diesen einzelnen Fällen heraus als Regeln erkannt. Ewig heisst hier gar nichts anderes als z. B.: so oft ich den Begriff Wissen bespreche, so oft komme ich auf die und die Vorstellung bei ihm; ewig sagt nichts aus als die beständige Gleichheit der betreffenden Vorstellungen. Jede andere Auslegung geht über das hinaus, was sich thatsächlich nachweisen lässt, und ist blosse Forderung, ohne allen Erweis. Das Identitätsgesetz ist eine ewige Wahrheit, weil ich jedesmal, dass ich vorstelle, den Satz der Identität aus meinem Vorstellen mit entwickeln oder ableiten kann. Alles Wissen geht zuletzt in Vorstellen zurück, ist eine ewige Wahrheit, weil jedesmal, dass ich das Wissen untersuche, es sich als Vorstellen ausweist. Das ist der thatsächliche Befund; ewige Wahrheiten sind diese Sätze nicht anders, als wie die mathematischen es auch sind; ein Dreieck denke ich, so oft ich es denke, so und nicht anders; sein Begriff ist eine ewige Wahrheit; mehr liegt darin nicht. Ewige Wahrheiten sind sich gleichbleibende Wahrheiten, sie werden als solche gefunden in unserem Vorstellen; alle Beziehungen auf Gott, auf eine höhere Welt sind hineingetragen. Diese sich gleichbleibenden Wahrheiten sind gar nicht unabhängig von unserem Vorstellen; so oft ich vorstelle oder sie vorstelle, sind sie jedesmal gleich, nicht wechselnd; es sind somit gleichmässige, gleichförmige Thatsachen unseres Vorstellens, weiter nichts. Eine eigene Existenz etwa in Gott oder als eine Ideenwelt lässt sich aus diesem Befund nicht entfernt folgern; im Gegentheil sie sind nur da, so lange und so oft sie vorgestellt werden; sie sind vom Vorstellen abhängig, das heisst aber nicht, das Vorstellen bringt sie hervor, ist ihre Ursache, macht sie, schafft sie; über all diese Fragen liegt in ihrem Erscheinen keinerlei Auskunft; sie sind da als die gleichen, selbigen, nämlich so oft sie vorgestellt werden, und von einer anderweitigen Existenz derselben wissen wir nichts.

Der Begriff gewisser Wahrheiten als Gesetze hat uns bei seiner Erörterung bereits dazu geführt, dieselben nicht anders denn als Thatsachen, als ein thatsächlich so und so in uns Ge-

dachtes aufzufassen, und ihre Ewigkeit in ein „so oft als“ umzusetzen. Man wird uns das vielleicht zugeben, aber sagen, Thatsachen möchten diese Sätze immerhin sein, dann aber müsse man einen Unterschied machen zwischen Thatsachen und Thatsachen, dann müsse man höhere und niedere, übergeordnete und untergeordnete Thatsachen unterscheiden, in dem Sinn, dass man urtheilt: alle Sätze sind freilich thatsächlich in uns, sie werden vorgestellt und sind anders nicht da, aber gewisse thatsächliche Vorstellungen werden gleich das erste Mal, dass man sie vorstellt, mit dem Nebengedanken vorgestellt — und dieser Nebengedanke erzeugt sich jedesmal blos dadurch, dass sie vorgestellt werden —, dass es allgemeine und nothwendige Sätze sind, somit etwas ausdrücken, was in allen Vorstellungen, mögen sie sonst noch einen Inhalt haben, welchen sie wollen, oder in gewissen Klassen derselben mitgefunden wird. Von dieser Wendung der Sache ist früher einmal kurz geredet worden; es ist mit ihr nichts gewonnen. Gesetzt, es wäre wahr, dass gewisse Sätze sich als allgemein gültig in unserem Vorstellen ankündigten, so können wir dies schlechterdings nicht als einen Beweis ansehen, dass sie auch wirklich allgemein gültig sind. Was bürgt uns für die Realität dieser Ankündigung? Von der Allgemeingültigkeit als soviel bedeutend wie, dass sie bei allen Menschen und allen Geistern gelten, kann vor der Hand nicht die Rede sein; denn wie sollen wir die Probe davon machen? wir können nie mit allen gleichzeitigen, noch weniger mit allen vergangenen oder zukünftigen Geschlechtern irgend genügende Beobachtungen anstellen. Aber auch die Allgemeingültigkeit für unser Denken ist nicht dadurch bewiesen, dass wir sie als etwas Natürliches denken; denn solche Natürlichkeit bedarf stets der Bewährung durch Zusehen, wie es mit ihr steht; wie sollen wir aber hier zusehen anders als dadurch, dass wir nach und nach darauf achten, nicht nur ob der Gedanke uns zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Umständen, Stimmungen und Lagen des Gemüthes stets wieder als allgemein sich ankündigt, sondern auch und noch mehr darauf, ob er sich nicht blos in diesem unserem Vorstellen stets als allgemein anmeldet, sondern ob er diese seine Gültigkeit auch wirk-

lich zeigt. Allgemeine Sätze oder Urtheile haben nie eine andere Meinung, als dass ein Satz in allen Arten von Vorstellungen oder in gewissen Klassen gelte, z. B. der Satz der Identität von allen Vorstellungen, die geometrischen Axiome in der Geometrie, die mechanischen Grundsätze von den bestimmten Wahrnehmungsvorstellungen, welche wir äussere Bewegung nennen. Es kommt also darauf an, versichert zu sein, dass jener Satz seine Allgemeingültigkeit da zeigt, wo sie ihre Stätte haben soll. Wie kann er das anfangen? Nicht dadurch, dass er uns gleichsam die Ohren vollschreit, er gelte und er gelte immer und ohne Ausnahme, sondern allein dadurch, dass er uns hinführt und uns seine Geltung durch den Augenschein nachweist; dadurch, dass er die Probe seiner thatsächlichen Geltung ablegt, verschafft er seinem Selbstzeugniss von Allgemeingültigkeit allein Credit. Wie steht es aber zweitens mit der Nothwendigkeit, welche gleichfalls gewissen Sätzen von den Philosophen zugesprochen wird? Nothwendig heisst da: ein Satz ist so beschaffen, wenn wir ihn vorstellen, dass wir keine Macht über ihn haben, an ihm nichts nach Willkür machen und modeln können, sondern gar nicht anders können, als ihn so, wie er sich giebt, annehmen, und dass er diese Stimmung ihm gegenüber sehr rasch und ohne viel Erwägungen von unserer Seite hervorruft. Die Ursache kann nicht nach ihrer Wirkung sein, das ist ein Satz, der Nothwendigkeit bei sich führt. Zwar in einem Sinne kann die Ursache etwa nach ihrer Wirkung sein, sie kann nämlich nach dieser Wirkung noch da sein, sie braucht nicht durch die Wirkung aufgezehrt und vernichtet zu werden, aber als Ursache, d. h. als die Wirkung hervorbringend muss sie irgendwie vor der Wirkung gedacht werden; zwar braucht dies vor nicht nothwendig ein zeitliches zu sein, sondern, wie man sich ausdrückt, ein natura oder ordine prius, d. h. Ursache heisst uns überhaupt, dass auf etwas ein Anderes folgt, nicht blos der Zeit, auch nicht durchaus immer der Zeit nach, sondern so, dass das zweite nicht entstanden wäre, wäre das erste nicht gewesen. Wir werden alle zugeben, wenn wir überhaupt Ursache vorstellen, so stellen wir so etwas darunter vor. Dieser Satz führt also Nothwendigkeit mit; aber warum? was heisst hier

nothwendig? Nothwendig heisst, wir stellen das nicht blos so vor, sondern wir vermögen auch nicht es anders vorzustellen, wir können zwar allerlei ändern und umbessern am Begriff Ursache, aber so lange wir ihn überhaupt denken wollen, müssen wir ihn so und können ihn nicht anders denken. Nothwendigkeit heisst nichts als Thatsächlichkeit des Vorstellens, über welche wir nichts vermögen. Wodurch wächst einem solchen nothwendigen Satz so eine Würde und Weihe zu? warum ist die Nothwendigkeit ein so ersehnter Gedanke, warum meinen wir, wenn wir solche nothwendigen Gesetze gefunden hätten, dann hätten wir das Eldorado der Wissenschaft entdeckt? Nothwendigkeit ist unabänderliche Thatsächlichkeit des Vorstellens. Die hat an sich gar nichts Bedeutendes und Einladendes; sie ist gewöhnlich nicht einmal sehr klar und durchsichtig, einen höheren Grund führt sie gleichfalls nicht mit sich, sondern ist ein Letztes und Festes für sich. Warum also der Hunger und Durst nach nothwendigen Sätzen, mit denen wir, so scheint es, gar nichts weiter zu machen wissen? Das ist gerade der Punkt. Es lässt sich mit solchen Sätzen sehr viel machen; aber wie so? Wir vermögen sie nicht anders zu denken, als wir sie denken, darin liegt keine besondere Annehmlichkeit, nichts Empfehlendes. Aber solche Sätze sind in unserem Vorstellen nicht blos mit dem Merkmal der Nothwendigkeit, d. h. der nicht anderen Vorstellbarkeit ausgestattet, und stehen ganz allein, einsam und ohne Beziehung da, sondern sie sind verflochten in eine Menge oder gewöhnlich in ganze Klassen von anderen Vorstellungen. Da wenden wir sie an, da gehen wir von ihnen aus, wie sie sich in unserem Vorstellen gestaltet haben, und wenn sie dann da im Einzelnen sich bewähren, wenn sie eine gedeihliche Anwendung erleiden, dann steigt ihre Nothwendigkeit uns im Worthe. Wenn wir jenen Satz der Ursache hätten, wenn er sich uns mit derselben Nothwendigkeit darstellte, mit der wir jetzt seinen Sinn denken, aber wir hätten in einem einzelnen Falle oder in allen die Ueberzeugung, dass überhaupt von Ursache gar nicht die Rede sein könnte, so würde uns jener Satz um kein Haar besser und werthvoller erscheinen, als irgend eine fixe Idee, in die ein trüber Geist sich festgefahren hat. Bei-

läufig ist noch zu beachten, dass im Obigen gar nicht der Sinn ist, der Begriff Ursache sei ein nothwendiger Begriff, sondern blos, dass, wenn wir den Begriff Ursache einmal denken, wir nicht umhin können, das und das in ihm zu denken. — Kurz: Allgemeinheit und Nothwendigkeit, blos als bei gewissen Vorstellungen mitgedacht, wird noch nichts helfen; es würde dies für sich diesen Vorstellungen keine Dignität verschaffen, sie über andere Vorstellungen in keiner Weise hinausheben. Die Hauptsache wäre, dass sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche ihnen anhangen soll als Vorstellungen, bewähre durch fortgesetzte Erprobung an den Vorstellungen, für welche sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der ersteren Vorstellungen ankündigte. Allgemeinheit heisst nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit nichts als eine feste, unabänderliche Thatsächlichkeit.

„Damit hebst du aber den Unterschied von apriorischen und aposteriorischen Sätzen ganz auf; damit gestehst du zu, dass es keine streng allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten für dich giebt; denn Erfahrung giebt nur comparative Allgemeinheit, comparative Nothwendigkeit, wir haben nie alle Fälle durchprobirt, sondern stets nur eine kleinere oder grössere Zahl; die Nothwendigkeit haben wir auch nie durchprobirt, sondern nur in vielen Fällen die Wirklichkeit, d. h. die thatsächliche Gültigkeit des Satzes erkannt. Wenn also die Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht vom Denken kommt, so existirt sie überhaupt nicht; wir können ihrer dann nie gewiss sein. Ja, selbst in unserem Denken haben wir nie eine Gewähr dafür, ob ein allgemeiner und nothwendiger Satz wirklich allgemein und nothwendig ist. Könnte vielleicht nicht morgen der Satz der Identität nicht mehr in unserem Denken erscheinen, wenn wir einen Gedanken prüfen? könnte nicht vielleicht noch heute der Begriff der Ursache sich uns anders darstellen, als wir bis jetzt dachten, dass er sich je darstellen könne? Ueberhaupt, wenn wir nicht die sich als allgemein und nothwendig ankündigenden Sätze für allgemein und nothwendig halten und ohne Rückhalt als solche annehmen, giebt es da überhaupt noch eine Gewissheit und eine Wissenschaft und

Philosophie? Du sagst, du stellst vor; das sei die letzte Thatsache, auf welche du geführt worden seist. Gut, wie bist du auf sie geführt worden? Durch Zergliederung des Begriffes Wissen. Woher hattest du den Wissensbegriff? Du nahmst ihn aus den einzelnen Wissenschaften. Woher bist du sicher, dass er stets in diesen so gefasst wird, wie du ihn gefasst fandest? Wenn er sich morgen umänderte, so würdest du vielleicht ganz andere Elemente in ihm finden, und so kämest du vielleicht gar nicht auf die Vorstellung als letztes zurück, sondern auf irgend etwas Anderes, das ich freilich nicht näher zu bezeichnen vermag, aber das ist auch nicht nöthig, dass ich das vermag; ich will dir blos zu Gemüthe führen, dass, wer am Allgemeinen und Nothwendigen rüttelt, am Allgemeinen und Nothwendigen, wie es sich als solches im blossen Vorstellen ankündigt, der verfällt in lauter Skepticismus, der kann von nichts mehr mit Festigkeit und Gewissheit reden, der wird in sich selbst ein schwankes Rohr, das nie weiss, ob es sich morgen noch nach derselben Richtung bewegen wird, nach der es sich heute gewendet hat.“ In der That, hier taucht vor uns der Abgrund des Skepticismus auf, in ihn scheint sogar all unser früheres Raisonnement versinken zu müssen; denn wenn wir dessen nicht schlechterdings gewiss sind, unabänderlich sicher, so wird es selbst von möglichem Zweifel angenagt; es erscheint uns höchstens als etwas, was uns heute gewiss ist und morgen vielleicht nicht mehr. Die Philosophie hat das stets sehr lebhaft gefühlt. Kein Wunder, dass sie, jene Bangigkeit los werden wollend, sich meist entweder mit den von Gott eingepflanzten Wahrheiten gedeckt hat oder dadurch, dass sie unsere Vernunft irgendwie identificirte mit der absoluten Vernunft, von der man annahm, die könne doch nicht irren, oder dass man endlich alle Wahrheit abhängig dachte von uns, von unserem Denken, so dass mindestens dieses unser Denken Halt und Schutz in sich selbst zu haben schien, es mindestens von einer äusseren Macht nicht bedroht werden konnte. Dies ist nicht immer offen so geschehen und mit Eingeständniss; gewöhnlich tritt man von vornherein dreist auf und beruft sich entweder auf sogenannte allgemeine Zugeständnisse, oder pocht darauf, dass, wer Wissen haben wolle,

auch so und so geartete Wahrheiten voraussetzen müsse, sonst gäbe es kein Wissen. Wir sind nicht in der glücklichen Lage, einen von diesen Auswegen einschlagen zu können, wir haben sie uns alle selbst verlegt. Gegen die Berufung auf Gott ist zu sagen: wir können sie nicht machen, wo uns gerade alles gezeigt hat, dass die letzte Thatsache vom Wissensbegriff aus die unseres Vorstellens ist; so lange wir Gott noch nicht bewiesen und über seine Realität uns verständigt haben, ist dieselbe blos Vorstellung und besteht im Vorstellen. Gegen die Vernunft gilt dasselbe; wir kennen unsere Vernunft, unser Vorstellen, eine absolute, zu der wir irgendwie gehörten, ist bis jetzt eine blosse Vorstellung in uns. Gegen die Unmöglichkeit eines Wissens ohne allgemeine und nothwendige Sätze ist zu sagen: diese Unmöglichkeit ist selbst eine blos thatsächliche, nicht einmal eine feste und so unabänderliche, als man vorgiebt. Für uns allerdings giebt es keine Wissenschaft ohne allgemeine Sätze, zunächst allerdings ohne allgemeine Begriffe. Das hat aber seinen ersichtlichen Grund. Wir sind erfahrungsmässig nicht im Stande, alle Einzelheiten zu erfassen und zu behalten, wir stellen nicht alle Bäume vor, die wir je gesehen haben, als einzelne und wie wir sie da gesehen haben, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den allgemeinen Begriff Baum, und so in allen ähnlichen Fällen. Ich gebe zu, es ist sehr gut, dass das so in uns ist; denn da unsere Auffassung und unser Gedächtniss an umfassender Kraft so gering ist, so ist allerdings nicht abzusehen, wie wir zu irgend einem zusammengreifenden Denken kommen sollten ohne jene glückliche Einrichtung unseres Geistes, sich allgemeine Begriffe zu bilden. Aber die schlechthinige Nothwendigkeit der Sache ist nicht abzusehen. Wenn alle Dinge Einzeldinge wären, d. h. blosse Einzeldinge, schlechthin von einander unterschieden und ohne Aehnlichkeit, und wir hätten Sinne, in denen nichts zusammenflösse, sondern die alles scharf und genau ergriffen, und hätten Gedächtniss für das Einzelne als Einzelnes in seiner Besonderheit und Eigenheit, so ist nicht abzusehen, warum wir nicht ein Wissen, ein sehr sorgfältiges und exactes Wissen von Allem haben sollten ohne jeglichen Allgemeinbegriff. Es ist sonach sehr gut,

dass es allgemeine Sätze giebt, nämlich es ist sehr gut unter der Voraussetzung, dass wir so sind, wie wir sind; denn von dieser gegebenen Beschaffenheit aus sehen wir klar ein, dass Wissen nicht wohl für uns irgendwie erreichbar wäre ohne das Vermögen allgemeine Sätze zu bilden; aber dass für Wissen als Wissen dies schlechterdings erforderlich wäre, das wird man uns nicht behaupten wollen, hier lässt sich die Sache ganz wohl anders denken, als sie thatsächlich in uns ist. Aber ganz davon abgesehen, so heisst „Wissen ist nicht ohne allgemeine Sätze für uns möglich“ nicht gleich, die Allgemeinheit dieser Sätze muss eine wesentlich und ursprünglich im Denken gegebene und garantirte sein; diese Sätze könnten auch von relativer oder blos comparativer Allgemeinheit und Nothwendigkeit sein. Da wird man uns freilich einwenden: „dann ist die Wissenschaft, welche entsteht, nicht die feste und gewisse, welche wir suchen; die Furcht, einer Ausnahme von der comparativ allgemeinen Regel zu begegnen, wird nie beschwichtigt sein, höchstens eingelullt durch die vielen passenden Beispiele, welche wir für sie haben; von Nothwendigkeit ist dann gar keine Rede; daraus, dass wir einen Satz in sehr vielen Fällen finden, folgt nicht, dass wir ihn finden müssen oder gar stets finden müssen; wenn wir ihn aber nicht finden müssen, so kann es sich ja treffen, dass wir ihn einmal nicht finden, und so ist von Nothwendigkeit allüberall nicht die Rede. Ja, gerade in deinem bisherigen Denken wirst du am meisten von diesen Einwendungen getroffen; du hast all unser Wissen auf die letzte Thatsache zurückgeführt, dass wir vorstellen, dass wir vorstellend sind, dass wir genauer sind vorstellend im engeren Sinne, fühlend und wollend. Du hast darauf bestanden, dass jedesmal, wenn wir unser Wissen zergliedern, wir auf diese letzten Sätze kommen, aber du hast selbst nichts für sie in Anspruch genommen, als dass sie Thatsachen sind, zwar Fundamentalthatsachen, wenn verglichen mit den Vorstellungen, von welchen aus man stets auf jene komme, aber Fundamental sollte nicht eine Begründung, eine Herleitung der Vorstellungen aus diesen ausdrücken, auch diesen keinen höheren Charakter verschaffen, fundamental heisst einfach blos letzte, über die wir nicht hinausgehen können. Aber

woher bist du sicher, dass das stets und immer so sein wird? so oft du diese Zergliederung bis jetzt gemacht hast, so oft hast du das so gefunden; aber wie vielmal hast du sie denn gemacht? Und wenn du sie auch jede Minute, jede Secunde gemacht hast, kannst du darin eine Berechtigung finden, dadurch darüber versichert zu sein, dass du das auch in aller Zukunft so finden werdest?" Diese Bemerkungen wiegen schwer; ihr Gewicht lässt sich sogar noch verstärken. Ich habe bis jetzt immer von wir geredet; wir stellen vor und finden bei der Zergliederung des Wissens. Ich gestehe, das war eine Erschleichung; ich darf blos sagen: ich stelle vor. Auf mein Vorstellen werde ich zuletzt zurückgeführt. Ich kann zwar vorstellen, dass Andere auf ihr Vorstellen gleichfalls und in derselben Weise werden zurückgeführt werden, wenn nämlich solche Andere unabhängig von meinem Vorstellen existiren und ganz ebenso sind wie ich. Aber beides kann ich hier noch nicht anders wissen, als durch mein Vorstellen. Ich stelle zunächst blos vor, dass es solche giebt; Gegenstand, Existenz, Grund sind auch in diesem Falle nichts als Vorstellungen in mir. Sowenig ich aber Gott und den äusseren Dingen darum schon eine Realität unabhängig von meinem Vorstellen zuschreiben konnte, weil ich diese Vorstellungen in mir habe, so sehr ich auch erfüllt sein mag von dem Gedanken, es gebe all diese Realitäten ausser meiner Vorstellung, ebensowenig darf ich andere Geister, andere Menschen neben mir darum annehmen, weil ich sie vorstelle. Gerade sofern ich sie vorstelle, sind sie zunächst und allein Vorstellungen in mir; ich bin auch hier ganz in meinen Vorstellungen verfangen, ich komme nicht über sie hinaus, ich bin mit allen meinen Vorstellungen einsam und allein, vorstellend meine verschiedenartigen Vorstellungen; und dieses Vorstellens bin ich wohl thatsächlich im Augenblick versichert, aber für den nächsten Augenblick habe ich keine Gewähr des Bleibens derselben Thatsächlichkeit. So schwebe ich gleichsam in beständiger Angst, entbehrend auch der kleinsten Sicherheit über den gegenwärtigen Moment hinaus. Kein Wunder, dass dieses Gefühl nicht nur im Denken im engeren Sinne, sondern noch vielmehr im weiteren die Menschen von jeher so ge-

quält und geplagt hat, dass sie, fühlend, wie der gegenwärtige Augenblick allein gewiss ist, und niemand versichert sein kann, ob er und wie er im nächsten Moment sein wird, dazukamen, den Genuss des Augenblicks so sehr zu preisen: nur wer den Augenblick ergreift, das ist der rechte Mann, carpe diem, flüchtig ist die Zeit; selbst in der Religion ist es nicht anders: geniesse, was dir Gott beschieden; denn das ist das Gegenwärtige, eben in unserem Vorstellen als solchem oder Gefühl und Wollen Präsente. Heisst das nicht alles: was du jetzt vorstellst als in der Wahrnehmung vorhanden, daran erkenne deine Lust und Freude und richte dich mit deinem Willen darauf; denn das ist das einzige Gewisse? Ist es nicht diese nackte Thatsächlichkeit, was wir lehren, die auch die Menschen empfunden haben, die sich in all den elegischen Tönen ausgeströmt hat unter allen Völkern? ist das nicht gerade das geheime Weh der Herzen, das so wunderbar erschreckend sich in dem Spruch ausdrückt: ich weiss nicht, woher ich bin; ich geh und weiss nicht wohin; mich wundert, dass ich fröhlich bin? Und statt die Welt durch Philosophie von diesem geheimen Bangen und Grauen zu erlösen, so besteht, scheint es, unsere ganze Weisheit darin, aufzuzeigen, dass diese zweifelnde Frage sehr berechtigt sei, ihren tiefen Grund habe, und uns all dem zu widersetzen, was viele Jahrhunderte mühsam erdacht haben, um jenes Weh mit seinem Banne wegzunehmen von der Menschheit. Das kann aber alles nichts helfen; wir vermögen nichts wider die Wahrheit; es mag uns lieb oder unlieb sein, jene letzte Thatsächlichkeit ist es, auf die allein wir kommen. Alle Erfindungen der Philosophen bringen diese nicht weg und machen die Sache noch schlimmer; denn sie sind willkürliche Annahmen, gefallen daher den Einen, den Anderen aber gar nicht, und dadurch ist all der Streit über die letzten Gründe der Philosophie erst recht in der Welt angefacht worden, und hat den wahren Sachverhalt nur mehr und mehr verdunkelt. Also blos um der Menschheit unendlichem Wehe, dem in der Tiefe jedes Gemüthes nagenden und bohrenden Zweifel abzuhelfen, darum darf man nicht zu Ansichten seine Zuflucht nehmen, die wir als unzureichend bereits nachgewiesen haben. Allgemeinheit

und Nothwendigkeit, ewige Gesetze sind entweder nicht nachweisbar, oder sie helfen als blosse Gedanken noch gar nichts, oder sie sind von der behaupteten Thatsächlichkeit unseres Vorstellens gar nicht verschieden, sondern lassen sich ihr einordnen.

Giebt es denn aber gar kein Mittel, jenem nagenden Wurm des Skepticismus, der da sagt, Vorstellung ist alles und wer weiss, ob nur dies Vorstellen so bleibt, wie es bisher war, irgend seinen Stachel zu nehmen? Es ist bekannt, dass der philosophische Skepticismus dies läugnet; gewöhnlich ist er noch nicht einmal so weit gegangen, als wir hier gehen. Dass wir vorstellen und nichts als vorstellen, wenn man ihm das einräumte, so war er gewöhnlich zufrieden; wir könnten also meinen, dem Skepticismus durch unseren Idealismus genug gethan zu haben, aber wir gehen ja über den Idealismus weit hinaus. Wir fragen hier, welche Gewissheit haben wir für die Annahme, dass unser Vorstellen, das Letzte, was uns blieb, sich in den oben erörterten wesentlichen Stücken stets gleich sein wird? Wir fragen nicht mehr, wie der gewöhnliche Skepticismus, welche Annahme muss ich machen, um die Praxis des Lebens zu retten? in dieser Praxis können wir nach den früheren Ausführungen verfahren, wie der Praktiker selbst. Wir fragen auch nicht, wie Hume, welche Gewissheit für die Anwendung des Causalbegriffs haben wir, da wir stets nur ein Folgen eines Ereignisses auf ein anderes wahrnehmen, nie das Erfolgen und die Nothwendigkeit desselben; diese Frage wird uns zwar auch noch beschäftigen, aber wie gering, wie unbedeutend erscheint sie gegen die Frage, welche uns jetzt so heiss auf dem Herzen liegt und so brennend die Seele durchwühlt, — die Frage: wie sind wir gewiss, dass im nächsten Augenblick uns alles noch so erscheinen wird bei etwaiger Zergliederung, wie es uns bis jetzt erschien? Alle gewöhnlichen Widerlegungen des Skepticismus verschlagen hier nichts. Man sagt, der Skepticismus fange sich in sich selbst; er läugne das Wissen, wisse also doch z. B., was Läugnen sei, und was man unter Wissen verstehe; wenn er Beweise gegen das Wissen vorbringe, so setze er voraus, dass diese Beweise wahr seien, dass es somit formale Regeln des Wissens gebe; wenn er die Wider-

sprüche der Philosophen aufzeige, so gehe er dabei davon aus, dass das Widersprechen, das sich Entgegengesetztsein zweier Ansichten gewusst werde, denn sonst seien seine Nachweise dieser Widersprüche nichts und zu nichts. Das ist alles ganz wahr, das ist aber auch alles gesagt gegen blosse Kritik, die sich für Skepticismus hält. Wir aber stehen hier vor einem Skepticismus, welcher gar nicht läugnet, dass wir, so oft wir bis dato den Begriff Wissen zergliederten, auf die angegebenen Momente kamen, aber behauptet, dass hierin keine Gewähr liege dafür, dies als allgemein und nothwendig oder als ewig anzusehen; eben weil wir nichts als eine Thatsache erkannt haben, scheint es als solche und kraft seiner Thatsächlichkeit in ein blosses Factum zu verschrumpfen, welches vielleicht eines Tages nicht so, sondern anders gegeben sein wird; wer giebt uns Bürgschaft dafür, dass wir es nicht eine Stunde später anders finden, als wir es bis heute gefunden haben? Auf Gott, auf Vernunft, auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Vorstellungen können wir uns nicht berufen, darf sich laut der vorgebrachten Beweise niemand berufen. Also bleiben wir in diesem furchtbarsten Skepticismus stecken? Wir suchten vom Wissen aus festen Fuss zu fassen und sinken schmählich unter ohne Halt, wenn wir nicht willkürliche, nachweisbar hier noch lange nicht zulässige Annahmen als rettende Stützen ergreifen wollen, die uns aber eben, weil in ihrer Untüchtigkeit leicht aufzuzeigen, unter den Händen zerbrechen müssten. Es bleibt keine Wahl, wir müssen den angefangenen Gedanken zu Ende zu denken suchen, unbekümmert, was dabei herauskommen wird. Wir können uns auch nicht der Auskunft bedienen, welche man gegen den Zweifel an der Causalität in der äussern Natur oder, wie wir bis jetzt sagen müssen, in den Wahrnehmungsvorstellungen sich gemacht hatte; nämlich dass dort doch eine Regelmässigkeit der Folge herrsche, so dass wir, weil wir in hundert Fällen einen mit Gas gefüllten Ballon in die Höhe steigen sahen, sobald er losgebunden war, während ein nicht unterstützter anderer Körper in hundert Fällen zur Erde fiel, daraus die Erwartung schöpfen, es werde im hundertundeinten Falle ebenso sein. Denn was berechtigt uns zu dieser Erwar-

tung? Blos der Wunsch, es möge so sein. Durch Ideenassociation wäre blos gerechtfertigt, dass, weil wir hundert Erinnerungen besonderer Art haben, wir beim Ballon u. s. w. uns erinnern, dass er in die Luft gestiegen ist, aber aus dieser Erinnerung folgt nichts dafür, was der hundertundeinte Ballon thun wird; wie mögen wir nicht blos mit Gewissheit, sondern nur mit einem Fünkchen von Wahrscheinlichkeit erwarten, dass er es auch zum folgenden Male thun werde? Die Erfahrung, d. h. die Wahrnehmungen können uns dazu kein Recht geben; denn wenn die auch zu tausenden gemacht sind, so lehren sie uns tausend vergangene Thatsachen, aber keine einzige künftige, und nie mehr als die Thatsächlichkeit, d. h. nie die Nothwendigkeit. Wenn wir diese Ueberlegungen auf unser Denken anwenden und auf das Letzte in ihm, dass wir vorstellen, vorstellend sind und zwar theoretisch vorstellend, fühlend und wollend sind, so haben wir vielleicht millionenmal thatsächlich diesen Befund festgestellt, aber muss es deshalb immer so sein, kann es nie anders sein? Hier können wir uns nicht auf die Thatsächlichkeit beziehen, denn es handelt sich um eine künftige Thatsache, die, weil künftig, noch gar nicht ist, also auch nicht Thatsache genannt werden kann. Hier indessen treffen wir mitten in der schwärzesten Nacht auf einen Punkt, wo uns ein Licht der Hoffuuug erglänzt. Das Künftige ist es, wonach wir fragen, aber das Künftige ist noch gar nicht Thatsache; das aber, was wir als Thatsache haben und bis jetzt gehabt haben, das ist das Vorstellen. Wir wollen uns die möglichen Fälle vergegenwärtigen. Gesetzt, wir stellen in Zukunft nicht vor, dann fällt alles, was wir bis jetzt kennen, ganz weg; wir haben dann schlechterdings nichts von allem über den Zustand zu sagen, was wir in unserem gegenwärtigen kennen; was wir dann sind, dass wir überhaupt sind, ist ganz undenkbar für uns; auf alle Fälle sind wir dann nicht, was wir jetzt sind. Das wäre ein möglicher Fall. Ein zweiter wäre, dass wir zwar vorstellten, aber zum Theil anders als jetzt. Wenn wir dann keine Erinnerung an das frühere Vorstellen behielten, so wäre es so gut, als wären wir ganz neue Wesen geworden; wir sind dann nicht, was wir jetzt sind. Oder aber wir behielten Erinnerung

und könnten die beiden Vorstellungsweisen vergleichen mit einander, so wäre das neue Vorstellen das wirkliche, thatsächliche Vorstellen, das alte der blosse Ueberrest eines früheren, vergangenen. Da könnte sich wieder zweierlei ereignen. Entweder das frühere Vorstellen hätte gar keine Beziehung zum gegenwärtigen, es wäre blos ein isolirter Ueberrest ohne lebendige Verknüpfbarkeit mit dem neuen Vorstellen, dann wäre das neue das einzige und eigentliche, das alte ginge uns gar nichts an; es wäre so gut, als wären wir nicht mehr das, was wir waren, hätten blos die Erinnerung noch, dass wir einmal anders und so und so waren. Oder aber das alte und neue Vorstellen hat eine Beziehung zu einander, diese äussert sich im Vergleichen beider, und da finden wir entweder, dass das neue ein Fortschritt ist, etwas Höheres als das alte, so wie wir jetzt etwa unser reifes Vorstellen als ein höheres empfinden gegenüber dem, da es noch unreif und ungeklärt war, oder das neue ist geringer, weniger als das alte, und wir haben das Bewusstsein, dass dem so ist. In beiden Fällen sind wir etwas Anderes, als wir waren, aber dies mit Beziehung auf unser früheres Sein. Eine andere Möglichkeit ist, dass wir im nächsten Augenblick dasselbe Vorstellen sind, wie jetzt, und so immer fort, d. h. dass wir, so oft wir vorstellen und vorstellend sind, ebenso und nicht anders vorstellen und vorstellend sind, als bisher immer der Fall war. Aber redo ich nicht lauter Thorheiten? Ich habe angefangen mit der Erklärung: wir wollen uns die möglichen Fälle vergegenwärtigen. Sind wir denn die Verwalter des Reiches der Möglichkeiten? verfügen wir über dieselben, so dass wir entscheiden können mit souveräner Gültigkeit: so und so viele Möglichkeiten giebt es und mehr nicht; von diesen spalten sich wieder einige in mehrere Untermöglichkeiten u. s. f. Was heisst da Möglichkeiten? sind das etwas Anderes als Gedanken, welche wir thatsächlich uns machen von etwas, was gar nicht im Augenblick thatsächlich ist? Wie unterscheiden sich Möglichkeit von Thatsächlichkeit, mögliche Vorstellung von thatsächlicher? sind die Möglichkeiten, wenn sie gedacht werden, nicht auch thatsächliche Vorstellungen? Gewiss, thatsächlich sind sie als Vorstellungen, d. h. thatsächlich ist, dass

sie vorgestellt werden, aber ihr Inhalt wird nicht als Thatsache vorgestellt, nicht als gegenwärtige, vorhandene Thatsache. Kann er denn aber nicht Thatsache im Sinne des Vorhandenen, Gegenwärtigen werden? Ja, das ist bei vielen Möglichkeiten der Fall, dass sie aus Möglichkeiten Wirklichkeiten werden. Wie geschieht das? Wie das geschieht, das kann ich wieder nicht durch ein Gesetz, durch einen allgemeinen und nothwendigen Satz wissen, das würde eine Anweisung sein, von der ich erst sehen müsste, ob sie sich auch realisiren liesse. Wodurch kann ich es aber wissen? Blos thatsächlich; ich finde und habe bis jetzt gefunden, dass die Möglichkeiten nicht so auf einmal kommen und gehen, verschwinden und da sind, wie wir es in Zaubermärchen bei Hexenmeistern und verwünschten Prinzessinnen erzählen hören, sondern das geht alles Schritt für Schritt, nie ohne mannichfaltige Anknüpfungen und Beziehungen an und auf das bereits wirklich Vorhandene; und dass das Vorstellen u. s. w. dabei sich verändere in seinen Grundzügen, ist gegen die Thatsächlichkeit unseres Bewusstseins. Da entsteht die Frage: wie fest ist diese Thatsächlichkeit? ist unser Bewusstsein ein schwebendes, schwankendes, flüchtiges Spiel von Vorstellungen und immer neuen sich drängenden Vorstellungen, so dass es vergleichbar wäre einem Kaleidoskop, welches, hin- und hergeschüttelt, stets anders ist als vorher? ist es ein Aufblitzen, welches leuchtet und dann wieder vergeht? Allerdings kann unser Bewusstsein manchmal so erscheinen, aber auf der anderen Seite findet sich sehr viel Festes in demselben, es ist das, was sich nach den verschiedenen Wissenschaften kurz so ausdrücken lässt: es finden sich in unserem Bewusstsein Massen von Vorstellungen gleichartigen Inhalts, religiösen, moralischen, ästhetischen, logischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen Inhalts, die letzteren im weitesten Sinne genommen. Aber selbst wo unser Bewusstsein flüchtig ist, wo unser Geist hin und her irrlichtet, da ist das Vorstellen selbst und seine Hauptarten, theoretisches Vorstellen, Fühlen und Wollen, fest und gewiss. Kann das je anders werden? Soviel wir einsehen, nein. Unser Bewusstsein kann sich vertiefen, erweitern, umfassender, enger werden, aber Vorstellen bleibt Vorstellen oder

es ist überhaupt nicht. Es ist oder es ist nicht, das ist der thatsächliche Zustand. Unser Bewusstsein kann aufhören, an dieser Möglichkeit hat nie jemand gezweifelt; es ist die Frage nach der Unsterblichkeit, in welcher sich der Gedanke an jene Möglichkeit in concreto darstellt. Es ist das eine Frage, welche zu entscheiden wir hier noch schlechterdings ausser Stande sind, wir geben die Möglichkeit zu, denn eine thatsächliche Ewigkeit unseres Vorstellens ist uns nicht unmittelbar gegeben; gegeben finden wir stets nur, dass wir augenblicklich vorstellen, und dass wir in ähnlicher Weise vorgestellt haben. Also die Möglichkeit, dass wir einmal nicht mehr vorstellen werden, räumen wir hier ein; ob diese Möglichkeit je Wirklichkeit wird, das müssen wir indirect später zu ermitteln versuchen, das lässt sich unmittelbar nicht erfassen, es lässt aber sich aus dem, was wir unmittelbar in uns erfassen, entweder in bejahendem oder verneinendem Sinne vielleicht ableiten. Gewiss ist, dass, wenn wir vorstellen und indem wir vorstellen, wir vorstellen und vorstellend sind und nichts anderes. Hier findet der obige Skepticismus seine Beantwortung. Wir geben ihn zu, indem wir ihn zugleich negiren; wir haben die sichere Erkenntniss, von der aus wir das können. Was wir thatsächlich finden, ist die Untrennbarkeit des Vorstellens und des Vorstellendseins, beides nach seinen verschiedenen Arten. Gegen diese einzige Thatsächlichkeit, die wir kennen, kommt die blosse Möglichkeit des Andersseins nicht auf, sie wird ein leerer Gedanke, eine Schaumwelle, welche an dem Felsen der gegebenen Thatsächlichkeit zerschellt. Entweder sind wir vorstellend, oder wir sind, was wir als Sein kennen, gar nicht; veränderte das Vorstellen seine Natur, so wäre es nicht mehr Vorstellen, und wir wären in dem einzigen uns bekannten Sinne von Sein gar nicht. Es ist hier auch nicht so, dass wir eine Wahl zu treffen hätten zwischen verschiedenem gleich Denkbaren; die Möglichkeiten, welche oben aufgestellt wurden, an die sich ein sehr entschlossener Skepticismus klammerte, können als Möglichkeiten keinen Anspruch darauf machen, mehr zu sein als solche Möglichkeiten. Ihnen aber steht gegenüber die Thatsächlichkeit, dass Vorstellen und Vorstellendsein in uns eins und

das nämliche ist. Ja, jene Möglichkeiten würden selbst gar nicht sein, soviel wir einsehen, wenn wir sie nicht dächten, sie setzen das thatsächliche Vorstellen und seine feste Natur voraus. Von diesem werden wir durch sie nicht verdrängt, wohl aber verdrängt es sie. Es bleibt zwar eine der merkwürdigsten Fragen der Philosophie, was diese Möglichkeiten wollen, woher sie kommen, worauf sie zielen, eine Frage, die meist in allen Philosophien ungebührlich ist bei Seite geschoben worden, aber immer sind diese Möglichkeiten eben als Möglichkeiten abhängig von unserem Vorstellen, dieses aber ist nicht Möglichkeit in diesem Sinne, sondern Thatsächlichkeit. Da gilt kein bedingungsweises Anerkennen, etwa so: wer Wissenschaft und Philosophie nicht ganz aufgeben, nicht völlig auf beides verzichten will, der muss das und das annehmen; denn diese Fassung setzt das thatsächliche Vorstellen als thatsächliches voraus und hebt es so selbst über die blosse Möglichkeit hinaus. Da gilt kein Skepticismus, in keinerlei Wendung. Wenn wir vorstellen, so stellen wir vor und sind vorstellend, das ist felsenfeste Gewissheit, nicht bittweise Annahme. Wer mit Möglichkeiten diese Thatsache umstossen wollte, der würde an ihr mit seinen Möglichkeiten zerschellen.

Also kommen wir doch über eine Thatsache hinaus zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit? in einem Sinne, ja; in dem jener Philosophen, nein. Unsere Allgemeinheit heisst nichts als: so oft wir vorstellen, finden wir die Thatsache. Nothwendigkeit heisst: gegen diese Thatsache kommt keine Möglichkeit auf, soviel wir einsehen. Dies „soviel wir einsehen“ gilt von beiden. Die Allgemeinheit ist nichts als die jedesmalige Thatsächlichkeit, die Nothwendigkeit nichts als die feste Thatsächlichkeit; soviel wir einsehen, heisst: jeder andere Gedanke wäre willkürlich, und es wäre nicht abzusehen, wie und warum er Macht haben sollte. Das ist eine ganz andere Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als die von den Philosophen behauptete. Diese haben natürlich der Sache nach ganz das Nämliche, was wir auch haben, sie thun aber sofort oder bald hernach, als ob sie mehr hätten, eine Art göttlichen Gesetzes oder Weltgesetzes. Allein wenn wir ihnen das auch zugeben wollten, was wir doch nicht dürfen, so würden

wir auch so nur eine Thatsache an die Stelle einer anderen gesetzt haben. Ist denn die Berufung auf Gott, auf die Weltvernunft etwas Anderes als die Berufung auf eine Thatsache, einen Thatbestand? Man erschrecke nicht über den Ausdruck. Eine Thatsache gilt uns seltsamer Weise für etwas sehr Geringes, und sie ist in allen Dingen das Letzte und Höchste, worauf wir stossen oder geführt werden. Das Absolute, um einen vieljährigen Lieblingsausdruck der Philosophen zu gebrauchen, als Weltgrund oder wie man es bezeichnen mag, ist, wenn es überhaupt gilt, die letzte Thatsache, welche nicht mehr abhängt von einer anderen, sondern von der alle anderen abhängen. Diese Stellung würde ihr eine besondere Bedeutung geben, wir könnten sie die Urthatsache von Allem nennen, aber Urthatsache hiesse letzte und höchste Thatsache, weiter nichts. Es ist ganz verkehrt, dass wir bei Thatsache blos an eine Sache denken, an etwas Todtes, Starres, Unlebendiges, wir könnten ebenso gut an die That in dem Worte uns erinnern, daran, dass Thatsache eine Sache im weitesten Sinne, ein Etwas ist, welches sich in der That und durch die That als dies Etwas, als was es angesehen wird, ausweist. Deshalb kann eine Thatsache noch sehr verschieden von einer anderen sein, über ihren Gehalt ist durch das Wort nichts entschieden. Dies nur zum Erweis, dass wir über Thatsachen nicht hinauskommen, über letzte Wirklichkeiten, wenn man diesen Ausdruck etwa für passender erachten sollte. Dass wir aber in der Thatsache unseres Vorstellens vorläufig zur Ruhe kommen, dass dieses zunächst und für uns die letzte Thatsache ist, das ist in allem Voraufgehenden zur Genüge festgestellt. Aber selbst wenn wir mit dem Absoluten anfangen könnten, so wäre dieses selbst wiederum eine Thatsache, in dieser Beziehung formell von der Thatsache unseres Vorstellens nicht verschieden, aber wir können mit dem Absoluten nicht anfangen, weil das Absolute unsere Vorstellung ist, also unser Vorstellen voraussetzt. Unser Vorstellen ist daher für uns der letzte Punkt, an welchem wir vor Anker gehen, und von wo aus wir zu seiner Zeit zum Absoluten vielleicht kommen können, aber mit ihm anzufangen ist schlechterdings unmöglich für uns und, wir müssen hinzu-

fügen, soviel wir sehen, für jedes Vorstellen und Denken ausser dem Absoluten selber.

Was wir also bis jetzt haben und immer wieder haben und wovon wir nicht loskommen, ist, dass wir, oder genauer dass ich vorstelle in verschiedener Weise und vorstellend bin, dass alles dieses ein Thatsächliches ist, welches wir so in uns finden, dass sich in diesem Vorstellen eine Menge besonderer Vorstellungen und Gedanken einfindet, von denen wir bereits an einigen Exempeln gesehen haben, dass sie sich als Möglichkeiten regten und unsern letzten Punkt im Denken zu erschüttern versuchten, dass aber dieser letzte Punkt fest und sicher bleibt und das Thatsächliche war, gegen welches jene Möglichkeiten nicht aufkommen konnten. Das ist ein Anhaltspunkt für unsere ganze weitere Methode; denn weiter müssen wir kommen, da, wo wir stehen, können wir nicht bleiben. Wir haben bis jetzt ein Vorstellen als thatsächlich mit so und so viel verschiedenen Hauptarten der Vorstellung. Dieses Vorstellen hat eine Unmasse von Inhalt, von bestimmten Gedanken, welche sich regen und nicht schweigen; denn sie sind nicht zufrieden mit dem, was wir bis jetzt gefunden haben. Die Thatsache unseres Vorstellens und Vorstellendseins geht zwar in sich letztlich zurück und führt nicht über sich hinaus; aber steht es denn wirklich so, wie darnach zu erwarten wäre, dass wir eben vorstellen, so oft wir vorstellen, und dann all das oben Entwickelte darin finden, und dass, wenn wir gefunden haben, alles ist zuletzt unsere Vorstellung, nur Vorstellen von verschiedener Art, dann es ein Ende hat mit allen Fragen, und vielleicht nichts übrig bliebe, als dass wir die Arten unseres Vorstellens näher beschrieben, sie nach Verwandtschaft und Verschiedenheit zusammenordneten und trennten, etwa so wie man eine Klassification des Thierreichs und ein System der Botanik früher machte; so dass für den Geist das herauskäme, was die alte Psychologie zum Theil war, welche davon ausging, es giebt ein Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, und dann unter diesen Titeln alles wieder zusammenordnete, was sich von Unterarten nach Aehnlichkeit und Verschiedenheit beim Vorstellungsvermögen fand, und dann

es ebenso beim Gefühl und beim Begehren machte? Oder wird jetzt unser weiteres Verfahren etwa sein, wie in der alten Metaphysik, der Wolffischen Ontologie, wo gesagt wurde: wir haben die und die Begriffe, wir haben sie, d. h. wir würden sagen, wir finden sie in uns, und am genauesten und saubersten kann man dieselben so und so definiren. Es scheint, so müssen wir es machen; das würde zu unserem bisher Gefundenen am besten stimmen. Denn zu der Kantischen Methode können wir offenbar nicht zurückkehren. Kant suchte allgemeine und nothwendige Sätze auf, die nannte er a priori, schrieb ihnen eine Dignität über die Erfahrung zu, weil die Erfahrung für sich nie zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führen könne, setzte dabei an, dass die Erfahrung = Sinneswahrnehmung sei und daher Erkenntniss ex datis, die allgemeinen und nothwendigen Sätze aber im Geiste gegründet seien und cognitio ex principiis heissen müssten; aus diesen sehr verschiedenen Elementen setzte er eine Philosophie zusammen, welche die principia auf die Data bezog und so ein Ganzes von Weltansicht ergab. Dazu können wir allerdings nicht zurückkehren, denn wir haben alle Punkte der Kantischen Philosophie verworfen: den Unterschied der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten haben wir gelockert, wo nicht gar geläugnet. Alles Erkennen ist zuletzt unser Vorstellen, so lautet unsere Lehre, damit ist der Gegensatz von Erfahrung und Geisteserkenntniss aufgehoben, alles ist danach im Geiste; und unser Geist selbst, d. h. all unser Vorstellen ist uns ein datum; als letztes datum es ein principium zu nennen, dawider hatten wir nichts, allein das ist ein blos relativer Unterschied, der nicht von weitem sich dem Kantischen Gedanken nähert. Wenn wir nicht zur Kantischen Methode zurückkehren können, so noch weniger zu der nachkantischen, zu der sog. genetischen oder zur Methode der Entwicklung. Diese nahm das Ich, die Vorstellung, das Denken zwar als das Letzte, aber sie verdrehte den Thatbestand, sie machte aus einer Thatsache, die wir so finden, nicht machen, nicht schaffen, ein Setzen, ein sich selbst und alles in ihm Setzendes; unser Denken erweiterte sie zu einem allgemeinen Denken, zu einem All des Denkens, aus unserem Ich machte

sie ein sogenanntes absolutes Ich, aus unserer Vernunft die absolute Vernunft, und diese entwickelte dann alles in einem methodischen und rhythmischen Verlauf aus sich, das Denken wurde zu Gottes Denken gemacht und erzeugte Natur und Menschengeist mit all ihrem Inhalt, das Denken wurde Construiren. Dass dies alles aus klarer Missdeutung der letzten Thatsache, unseres Vorstellens, entstanden ist, wurde früher ausführlich nachgewiesen: unser Vorstellen ist nicht eine Thatsache, die wir machen, sondern die wir vorfinden; Handeln, Setzen, Construiren passt auf die letzte elementare Thatsache gar nicht. Der wirkliche Sachverhalt ist, dass wir uns in mannichfacher Weise vorstellend und im Vorstellen seiend finden, aber da ist das Sein vom Vorstellen nicht getrennt, wie es Schelling und Hegel, der eine gleich, der andere von der Mitte seiner Encyclopädie an fassen, und sodann finden wir die verschiedenen Vorstellungen in uns, ebenso wie wir uns vorstellend finden. Das ist himmelweit verschieden davon, dass wir sie hervorbringen, dass unsere Vernunft sie aus sich causal entwickelt; das ist aber die Annahme, von der Hegel und Schelling, Fichte's Spuren folgend, stets ausgegangen sind.

Herbarts Methode können wir ebensowenig uns aneignen. Sie beruht ganz auf seiner Deutung des Satzes der Identität. Es ist oben von uns darauf hingewiesen, und wir werden später darauf näher einzugehen haben, dass dieser Satz sich zunächst auf unser Vorstellen erstreckt: was ich vorstelle, stelle ich vor und stelle es nicht nicht vor. Herbart hat ihn auf die Dinge sofort angewendet und ihn aus einem formalen zu einem materialen gemacht; ihm ist es ein Widerspruch zu sagen a ist b, er meint, der Identität entspreche es allein zu sagen a ist a und nicht b; von da aus fand er die ganze Welt voller Widersprüche. Hier genüge so viel: dass der Satz zunächst von unserem Vorstellen gilt, ist nicht zu bestreiten; wir kennen zunächst und vor der Hand nichts als dieses; und dieses würde dem Satz der Identität entsprechen, selbst wenn ich vorstellte: a ist a und ist zugleich und in derselben Hinsicht nicht a, wie wir es alle Tage thun, wenn wir sagen, das und das sieht grüngelb aus und ä.;

denn auch dies würde der Formel entsprechen: was ich vorstelle, stelle ich vor und stelle es nicht nicht vor, das Grüngelb ist Grüngelb und nicht nicht-Grüngelb. Selbst die Weltansicht Hegels, des Antipoden von Herbart, der das Gesetz des Widerspruchs zum Weltgesetz, zum treibenden Moment aller Entwickelung machte, wo jeder Begriff in sein Gegentheil umschlägt und so immer fort und fort, bis er wieder in sich nach langer Wanderung zurückkehrt, selbst diese würde dem Identitätsgesetz, wie es sich zunächst im Vorstellen giebt, entsprechen. Herbart hat aber seine Methode der Beziehungen — das ist die ihm eigene — erdacht von seiner Deutung der Identität aus und um damit die Widersprüche in den gegebenen Begriffen auszutilgen und so die Erfahrung begreiflich zu machen. Diese Methode dient einer Absicht und Ansicht, welche man gar nicht haben darf; die Herbart'schen Widersprüche sind künstlich gemachte, man hat nicht nöthig ein besonderes Mittel zu ersinnen, sie wegzuschaffen. Herbart hat zugestanden, dass sein ganzer Realismus, wie er ihn zuerst entworfen hat, die unvermeidliche Beute des Idealismus werde, dieser sei von aussen unwiderleglich, aber „seine inneren Widersprüche machen ihn platzen." Indess diese inneren Widersprüche sind Widersprüche von der Herbart'schen Identität aus, sonst nicht; seinen Haupteinwand, der stets gegen das Ich als Subject-Object gerichtet war, sind wir überdies los, das Ich in der elementaren Thatsache des Vorstellens ist gar nicht Subject-Object, also treffen die davon hergenommenen Einwendungen es auch nicht. — Auf den ersten Blick kann Herbart viel Aehnlichkeit zu haben scheinen mit den oben entwickelten Ansichten. Speculation geht nach ihm aus von einem Gegebenen, von einem Vorgefundenen; dass etwas gegeben sei, dass man es vorfinde, soll und darf nach ihm nicht bewiesen, auch zunächst nicht erklärt werden. „Aber die Erfahrung weist nach ihm auf das Setzen eines Reellen hin. Läugne man alles Sein, so bleibt zum wenigsten das unläugbare einfache der Empfindung. Aber das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Der Schein als Schein hat Wahrheit; das Scheinen ist wahr. Nun liegt es im Begriff des Scheins, dass er nicht in Wahrheit das sei, was da scheint. Sein Inhalt,

sein Vorgestelltes wird in dem Begriff Schein verneint. Damit erklärt man ihn ganz und gar für nichts, wofern man ihm nicht von neuem (ganz fremd dem, was durch ihn vorgespiegelt wird) ein Sein wiederum beifügt, aus welchem man dann noch das Scheinen abzuleiten hat. Demnach: wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.“ Das ist die berühmte von Herbart wiederholt gegebene feste Grundlage des sogenannten philosophischen Realismus. Sie kann uns nicht mehr imponiren, als was wir bis jetzt von realistischen Argumenten vernommen haben. Sie ist nämlich petitio principii, sie setzt den Unterschied, welchen das gewöhnliche Bewusstsein zwischen Vorstellen und Sein macht, voraus, und von dieser ganz unstatthaften falschen Voraussetzung bringt sie den philosophischen Realismus zu Stande. „Es bleibt auf alle Fälle das Einfache der Empfindung“, d. h. es bleibt etwa die Wahrnehmungsvorstellung roth, grün, sauer, süss; das sind an anderen Stellen Herbarts eigene Beispiele für das Einfache der Empfindung. „Wird das Sein dabei aufgehoben, so bleibt der Schein; das Scheinen ist wahr.“ Dies hat blos Sinn, wenn man die gewöhnliche Unterscheidung von Sein und Vorstellen festhält, wonach die Vorstellung eine Art Bild, Copie des Seins ist; diese Unterscheidung ist sinnlos, wie früher gezeigt. Die Empfindung ist nicht ein Schein ohne Sein, sondern die Empfindung süss z. B. ist Vorstellen und Sein zumal, ihr Vorgestelltwerden ist ihr Sein, ihr Sein ist ihr Vorgestelltwerden. „Es liegt im Begriff des Scheins, dass er nicht in Wahrheit das ist, was da scheint.“ In welchem Begriff liegt das, in einem, den ich nicht umhin kann mir zu machen, oder in einem, welchen Herbart sich gemacht hat, und von dem er wünscht, ich solle ihn mir gleichfalls machen? Erstens nämlich ist die Empfindung gar kein Schein, sie ist ein Sein, das Sein der Empfindung; zweitens, wenn sie ein Schein von etwas wäre, so wäre etwa die Erinnerungsvorstellung süss ein Schein der Wahrnehmungsvorstellung süss; die Wahrnehmungsvorstellung süss ist als Wahrnehmungsvorstellung dies und nichts anderes. Dass die Empfindung süss eine gegebene ist, dass ich mich in der Auffassung derselben gebunden fühle, dass ich sie nicht willkürlich kann wechseln lassen, das ist alles ganz richtig

von Herbart dabei angeführt, aber das sind alles Vorstellungen, nichts als Vorstellungen; man würde so stets nur dazu kommen, dass der Schein Schein eines anderen Scheins ist, wie die Erinnerungsvorstellungen sich auf die Wahrnehmungsvorstellungen beziehen, aber aus dem Schein käme man so wenig dadurch heraus, wie man aus dem Vorstellen dadurch herauskommt. „Der Schein ist nicht in Wahrheit das, was da scheint.“ Warum nicht? Die Wahrnehmungsvorstellung süss ist in Wahrheit das, was die Wahrnehmungsvorstellung süss ist. „Wenn man das behaupte, erkläre man ihn ganz und gar für nichts.“ Durchaus nicht; man erklärt ihn für Schein, oder, um die unglückliche Bezeichnung Herbarts durch die eigentliche zu ersetzen, man erklärt die Empfindungsvorstellung für Empfindungsvorstellung; diese ist nicht nichts, sie hat ein Sein, nämlich dies, dass sie vorgestellt wird; dies Vorgestelltwerden ist ihr Inhalt, den wir alle sehr wohl kennen, den niemand einen Schein nennt, wenn ihm nicht so etwas wie: Vorstellungen sind Bilder der Dinge, vorschwebt. „Damit der Schein nicht gar nichts werde, soll ihm ein Sein wiederum beigefügt werden müssen, aus dem man dann noch das Scheinen abzuleiten habe.“ Aber der Schein wird gar nicht nichts, er ist und bleibt eine Vorstellung, hat darin seine ganz ordentliche Realität; jenes Bedürfniss ist nicht nachgewiesen, es ist überhaupt nicht vorhanden. „Den Schein aus dem Sein ableiten, er ist nicht in Wahrheit das, was scheint“, diese Ausdrücke geben einen Wink über Herbarts geheime Gedanken. Die gegebene Empfindung weist auf eine Ursache, auf einen Gegenstand, von dem sie ausgeht und gewirkt wird, das schwebt ihm vor. Aber so schnell kommt man damit nicht zum Sein unabhängig vom Vorstellen; denn Ursache, Gegenstand, Existenz sind zunächst nichts als Vorstellungen in uns; man kommt etwa mit Hülfe des Gedankens der Ursache zu einem vorgestellten Gegenstand und einer vorgestellten Existenz desselben, aber das thut der Idealist auch. Gegenstand, Existenz, das sind nicht Dinge unabhängig von unserem Vorstellen, sondern eben vorgestellte Dinge, aber vorgestellte Dinge sind nicht zweierlei, zerfallen nicht in zwei Hälften, vorgestellt und Ding, sondern sie sind eins,

das Ding als vorgestellt ist Vorstellung und besteht im Vorgestelltwerden. „Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.“ Warum nicht ehrlich: wieviel Vorstellungen, soviel Realitäten, auf welche sich die Vorstellungen beziehen, alles dieses bewiesen durch das Gesetz der Ursache? warum blos Hindeutung? Herbart will nicht den Gedanken der Ursache anwenden; erstens ist er selbst Vorstellung und somit nicht abzusehen, wie wir durch Vorstellung übers Vorstellen hinauskommen sollen; zweitens war es längst erwiesen, dass dieser Satz, wenn er überhaupt zu mehr als einem Vorstellen führte, zu sehr verschiedenen Ursachen führt. Gewöhnlich schloss man von ihm aus auf die Dinge, wie wir sie in der nächsten Erfahrung denken, das mochte Herbart nicht; diese nächste Erfahrung als voller Widersprüche war ihm nicht das wahre Sein, sondern vielmehr ein Scheinen. Aber man konnte auch mit Berkeley auf Gott als Ursache der Sensationen schliessen, das war ebenso möglich wie jener Schluss, ja noch viel wahrscheinlicher. Man konnte auch, wie Kant es that, im Grunde die Dinge an sich, von denen man weiter nichts wusste, von denen nur soviel feststand, dass sie unseren Sinnesdingen nicht gleich sein könnten, als diejenigen ansehen, welche in unserem Geiste das hervorrufen, was uns als eine Sinnenwelt erscheint. Ueberdies ist der Satz der Ursache für Herbart gar nicht so durchweg gültig, er erzeugt ihn erst an einem bestimmten Punkte, er hat nichts dagegen, dass seine realen Wesen und ihr Zusammen mit allen seinen nothwendigen Folgen ursprünglich ist; wie mit dem Identitätsgesetz konnte er nicht verfahren mit dem Causalitätsgesetz, das hätte ihm all seine spätere Philosophie sogleich verdorben. Daher ist zwar der Gedanke der Causalität da, er operirt, und lässt man ihn bestimmt in Gedanken weg, so hat die ganze Argumentation keinen Fortgang mehr; also da ist die Causalität, sie wird aber nicht eingestanden, an ihrer Stelle tritt zuletzt hervor die Hindeutung aufs Sein. Hindeutung? welch dunkler Ausdruck! soll er etwa heissen: so oft ich Schein denke, denke ich zugleich ein Sein, von welchem der Schein ausgeht, an dem er haftet und von dem er zu mir kommt? Aber das wäre Causalität und führte nicht über die blosse Vorstellung hinaus.

Auch denke ich das nicht einmal; so oft ich Schein in Herbarts Sinne denke, denke ich allerdings an ein Sein, aber an ein Sein des Scheins, nicht an ein vom Schein verschiedenes Sein; so oft ich vorstelle, stelle ich etwas vor, so oft ich empfinde, empfinde ich etwas, aber dies Etwas ist eben meine Empfindung, die besondere Art meines gegenwärtigen Empfindens und Vorstellens. Der Ausdruck Schein muss von dem Vorgang ganz weggethan werden; er führt zu den Herbartischen Erschleichungen; die Empfindung kommt uns gar nicht ursprünglich als der Schein eines Seins zum Bewusstsein, sondern als eine besonders geartete Vorstellung, bei welcher die nächste Betrachtung ergiebt, dass alles in ihr Vorstellung ist, und nichts in ihr als unabhängig von der Vorstellung anders ist denn als gedacht, d. h. in der Vorstellung. Man setze blos statt Schein und Sein in der Herbartschen Zauberformel Vorstellung und Ding, so erhellt ihr nichtssagender Witz: soviel Empfindungen, soviel Hindeutungen auf Dinge, aber auf welche Dinge? auf empfundene, auf Empfindungsgegenstände; dass die aber nicht ohne die Empfindung sind, nicht unabhängig von ihr, ist aus dem blossen Worte klar. Empfindung ist in uns, Gegenstand ist etwas zur Empfindung Hinzugedachtes; kommt man da aus den Vorstellungen irgendwie heraus? Und um die Ursache käme man erst recht nicht herum bei der Hindeutung auf Dinge; diese Dinge sollen nicht blos zum Vergnügen zur Empfindung hinzugedacht werden, man soll von ihnen die Empfindung ableiten; also die Causalität, obwohl sorgfältig den Worten nach versteckt, guckt ellenlang hervor, sobald man die Worte nicht nachbetet, sondern nachdenkt. Diese Causalität mochte Herbart nicht; sie würde auch nichts helfen, sie würde insbesondere ihm nichts helfen. Er will sich auf eigene Manier helfen durch seinen Begriff des Seins als absoluter Position; denn das ist das Sein, auf welches der Schein hindeutet. „Setzet Etwas, dass Ihr seine Setzung nicht wieder zurücknehmt, so habt Ihr das Seiende gesetzt", so ruft uns Herbart zu. Herbart hat sich von Fichte, dessen begeisterter Zuhörer er war, frühe losgerissen, aber wir hören noch die Sprache Fichte's. Setzet, warum dieser Ausdruck? Setzen kann nur heissen: nehmet etwas als

seiend an, denket etwas als seiend, so dass Ihr den Gedanken, es sei, nicht wieder zurücknehmt, so habt Ihr das Seiende gedacht. Kommen wir da aus dem Vorstellen heraus? Wir denken etwas als unabhängig von unserem Vorstellen existirend, so dass wir nicht irgendwie doch wieder denken, es sei von unserem Vorstellen abhängig im Existiren, dann haben wir das Sein gedacht. Ist das etwas Neues, ein eigenthümlich klarer, bis dato nicht dagewesener Begriff von Sein? nichts weniger als das. Es ist der Begriff von Sein, wie ihn jedermann hat. Sein heisst unabhängig von unserem Vorstellen existiren; das denkt sich das gewöhnliche Bewusstsein wie Herbart auch. Aber ist darum ein solches von unserem Vorstellen unabhängiges Sein irgendwie gewährleistet? sind darum Sein, Etwas oder Gegenstand, Unabhängig von unserem Vorstellen, mehr als Gedanken, Vorstellungen in uns und von uns? Ist die absolute Position, die Setzung schlechthin, etwas Anderes als ein hartnäckiges, eigensinniges Denken, es gebe ein Sein unabhängig von unserem Vorstellen, während augenscheinlich in diesem unserem Vorstellen nichts ist als eben die Vorstellung von einem solchen Sein, und zweifelsohne diese Setzung des Seins oder der Gedanke desselben unser Setzen, Denken, Vorstellen und Vorstellendsein voraussetzt, so dass dieses vielmehr die absolute Position, die schlechthinige Setzung ist, dies nämlich, dass ich denke, denkend bin, als Ich denkend bin, während Herbart von seiner absoluten Position aus erst die ganze Metaphysik, d. h. eine Art Physik hinter der Physik durchläuft, bis es ihm beliebt zu Betrachtungen über das Ich und das Erkennen einzukehren. Ist der Herbart'sche Gedanke nicht einfach der: ich denke etwas durchaus als seiend, d. h. als unabhängig von meinem Vorstellen, darum ist es auch unabhängig von meinem Vorstellen? Es ist kein Wunder, dass Herbart in einer Willkür zuversichtlichen Behauptens endigt; sie ist nicht überraschend nach der ebenso willkürlichen Formel vom Begriff des Scheins, der auf ein Sein hinweise, und nach dem, wie er Schein ganz unbefugt statt Vorstellung eingeführt hat. Herbart hat stets auf die Erfahrung gedrungen, von ihr müsse die Speculation ausgehen; die Erfahrung sind in letzter

Instanz nach ihm die Empfindungen: „in der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt.“ Aber ist die Empfindung etwas Anderes als eine Art unseres Vorstellens? Sie ist = Wahrnehmungsvorstellung, Vorstellung von äusseren Gegenständen mit dem Bewusstsein, sie nicht mit Willkür erzeugt zu haben. Aber dieses Nicht-frei in der äusseren Wahrnehmung, sondern Genöthigt sein ist selbst Vorstellung in uns und von uns. Wir mögen den Gedanken eines äusseren von unserer Vorstellung unabhängigen Gegenstandes schlechthin behaupten, den haben wir, und dass wir ihn haben, ist nicht abzustreiten, es ist ein schlechthin gewisser Gedanke in uns, eine absolute Setzung, aber eben in uns, in unserem Vorstellen; dies darf man nicht weglassen und thun, als ob man das Sein durch die absolute Position glücklich aus den Vorstellungen hinausescamotirt habe. „Im Denken muss (so Herbart) die absolute Position erst erzeugt werden, aus der Aufhebung des Gegentheils; denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst etwas für seiend erklären.“ Da wird Denken von Empfindung unterschieden; das Denken ist da die Vorstellung mit Willkür, Empfindung die gebundene, nicht willkürliche Vorstellung; wenn ich aber im willkürlichen Denken auf etwas stosse, was ich nicht wieder weg- oder umdenken kann, „dann erkläre ich es für seiend.“ Man bemerke den Ausdruck ich erkläre, d. h. ich sage nicht, das ist seiend, sondern das stelle ich vor und denke es als seiend; die Sache als seiend springt aus all meinem Vorstellen und Denken nicht heraus, stellt sich nicht hin und dem Vorstellen gegenüber, sondern es stellt sich ein Vorstellen einem anderen gegenüber, ein willkürliches dem mit der Nebenvorstellung des Aufgenöthigtseins behafteten. — So löst sich der vielgepriesene Herbartische Realismus auf in verschiedene Weisen des Vorstellens; dass Herbart das nicht eingesteht, dass die Herbartianer es nicht anerkennen, dass man jene Sätze: soviel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein, der Schein deutet auf Sein, wie goldene Sprichwörter und Axiome der Philosophie auch ausserhalb des Kreises der Herbartischen Schule

herumgiebt, daran ist nicht Schuld die Richtigkeit dieses sogenannten Realismus, nicht die Stärke seiner Gründe, denn es ist nicht schwer, wie gezeigt, seine Unrichtigkeit und die Schwäche seiner Argumente zu erweisen; daran ist allein Schuld, dass man den Gedanken des Seins eben nicht blos als Gedanken haben will, sondern meint das Sein unabhängig von unserem Gedanken des Seins beim Schopf fassen zu können. Das Bedürfniss nach Realismus macht, dass man jedes irgendwie neu angezogene Argument für denselben mit Freuden begrüsst. Wer nicht von vornherein zugiebt, dass ein vorgebliches Bedürfniss auch eine Versicherung für die Wahrheit der Sache abgeben könne, dem erscheinen jene Argumente in ihrem wahren Lichte; dies Licht ist aber nicht das der Wahrheit, sondern des Wunsches, es wäre so, wie man es beschreibt. Man hat schon viel gegen Herbart eingewendet mit Bezug auf seinen Satz: Sein ist die absolute Position, aber das ging nie auf seinen ersten Gedanken von Sein unabhängig vom Denken überhaupt, sondern gewöhnlich darauf, die absolute Position bezeichne nichts, als dass wir ein Sein da annehmen oder anerkennen müssten, wo wir in unserem Vorstellen nicht umhin können, ein von unserem willkürlichen Vorstellen unabhängiges Etwas zu setzen; die absolute Position sei also mehr ein Zustand unseres Gemüthes dann, wenn wir den Begriff des Seins bilden, sie sage, dass wir genöthigt seien ein Sein zu denken, aber sie sage nichts von der Art des Seins, nichts davon, dass dieses Sein in seinen Eigenthümlichkeiten als schlechthin positiv und affirmativ, als schlechthin einfach, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar gefasst werden müsse, was alles Herbart aus dem Sein = absoluter Position gefolgert hatte. Diese Einwendungen sind ganz richtig, aber man muss ihnen die noch viel wichtigere vorausschicken, dass der Gegensatz zwischen willkürlichem und aufgenöthigtem Vorstellen, zwischen freiem und gebundenem, nicht berechtigt, das zweite als ein Sein dem ersten gegenüberzustellen; es sind zwei Arten des Vorstellens, von denen da die Rede ist, nicht ein Vorstellen einerseits und ein Sein andererseits.

Wie aber wird denn unsere Methode sein? nicht Herbartisch,

nicht Kantisch, noch weniger absolut, also doch wohl psychologisch? Durchaus nicht. Die Psychologie hat es mit einer Beschreibung der Erscheinungen unserer Seele zu thun; das wäre die empirische Psychologie oder auch die praktische, wenn sie das ganze erscheinende Wesen des menschlichen Geistes mithereinzöge, wie es Kant in seiuer Anthropologie gemacht hat. Die empirische Psychologie sagt freilich auch, das ist so in uns, die und die Erscheinungen sind da, sind gegeben, aber was gegeben, was Thatsache heisst uud bedeuten will, das untersucht sie nicht. Ebensowenig geht sie vom Begriff des Wissens aus, sondern soweit sie Wissenschaft ist, bekümmert sie sich um all die Punkte, die uns bis hierher so sehr beschäftigt haben, ebensowenig wie der Mathematiker und der Naturforscher als solcher; sie operirt als solche mit einer Menge unbesehener, aber als wahr angenommener Begriffe, wie jede andere Wissenschaft auch. Aber kann die empirische Psychologie nicht Philosophie werden? Allerdiugs kann sie das. Ist sie dann nicht gleich unseren bisherigen Untersuchungen? Ganz und gar nicht. Als philosophische Wissenschaft setzt sie voraus, dass die bisherigen Fragen beantwortet seien, oder sie bekennt sich zu einer der verschiedenen auf sie gewordeuen Antworten. Dann kann sie noch das physiologische oder medicinische Element in sich aufnehmeu, weil unsere geistigen Erscheinungen ohne die körperlichen nicht verständlich sind. Da kann sie wiederum die naturwissenschaftliche Seite als Wissenschaft oder als Philosophie voraussetzen; setzt sie dieselbe als Philosophie voraus, so bezieht sie sich auf eine Naturphilosophie, die aber ihre Wurzeln nur iu der Metaphysik haben kann, denn die behandelt die Frage: was ist die Natur und welches sind die letzten Thatsachen, die wir in ihr annehmen müssen? Endlich kann die Psychologie sich noch mit den Fragen über die Natur der Seele beschäftigen: wie sie entsteht, ob sie vergeht, wie die Art und Weise des Geschehens in ihr zu denken ist, ob wie im Körper oder in anderer Art. Das sind Frageu, welche in die Erklärung der Erscheinungen einschlagen, d. h. iu die Ableitung aus letzteu Priucipien, wo sich die Psychologie mit der Metaphysik berührt, und wo sie die

Probleme kaum lösen kann, ohne dass sie die Hauptpunkte metaphysischer Untersuchungen sich festgestellt hat. Diese Fragen entscheidet daher die Psychologie auch regelmässig durch oder unter Berufung auf irgend welche eigene oder fremde Metaphysik. Es ist klar, Psychologie und Metaphysik haben nichts mit einander gemein, auch in der Weise nicht, wie wir die letztere begonnen haben, so dass, weil Metaphysik = Wissenschaft der letzten Principien, der Begriff des Wissens der erste und entscheidende Gegenstand der Untersuchung war. Also von einer psychologischen Metaphysik kann bei uns nicht die Rede sein. Soweit sich Psychologie und Metaphysik berühren, geht die Psychologie bei der Metaphysik zu Lehen, und soweit die Psychologie blos Beschreibung unserer Seelenzustände ist, hat die Metaphysik kein Interesse an ihr; denn sie fragt sich nicht, was ist alles in unserer Seele, sondern was hat das und das für Wissen und letzte Principien zu bedeuten? Psychologie und Metaphysik sind so durchaus verschieden; es können in der Psychologie manche Auseinandersetzungen vorkommen, die sich in der Metaphysik auch vorfinden, sobald nämlich die Psychologie in eine Erklärung der Erscheinungen unseres Seelenlebens übergeht, in eine Herleitung aus letzten Principien; aber dann unterstellt sie sich der Metaphysik und macht Anwendung von Principien, die nur in der Metaphysik können klar gestellt werden. Die Methode der vorkantischen Metaphysik war auch gar nicht, wie man fälschlich angiebt, die psychologische, sondern die dogmatische; man stellte gewisse Begriffe auf als Grundbegriffe, diese nahm man aus all unserem Vorstellen heraus, aus ihnen leitete man alles Weitere her. Untersuchungen, wie wir sie bis jetzt gemacht haben, gehen auf der Spur von Kants grossem Grundgedanken, der aber nicht rein in ihm zum Ausdruck gekommen ist. Dieser war, man müsse vor allem, ehe man Metaphysik als Wissenschaft der letzten Principien mache, untersuchen, was Wissen selbst sei; dies wurde bei ihm den Worten nach zur Kritik der Vernunft gegen sich selbst, in Wahrheit aber zu einer Kritik der wolffisch-leibnizischen Behauptungen. Aber jener Gedanke ist wahr und muss befolgt werden, und zwar

muss man mit ihm die metaphysischen Untersuchungen anheben, nicht abschliessen.

Soviel vom Unterschied der Metaphysik von Psychologie und darüber, welche Methode wir nicht einschlagen können. Welche aber werden wir einschlagen? Unsere bisherige. Wir werden letzte Thatsachen suchen, welche sich als feste und unabänderliche Punkte für unser Vorstellen bewähren, so dass gegen ihre Thatsächlichkeit, d. h. gegen die Thatsache, dass wir so und nicht anders vorstellen, wenn wir vorstellen, kein vager Gedanke einer anderen Möglichkeit aufkommt. Das ist der Unterschied unserer Philosophie von der fast aller bisherigen Philosophen, soweit sie nicht Skeptiker waren. Die Philosophen haben auch den Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit, sie setzen aber gewöhnlich voraus, die Wirklichkeit = Wahrheit habe einen eingeborenen Zauber für uns, so dass sie selbst uns beim Nachforschen leiten werde; wenn man die Wahrheit redlich suche, so entdecke sie sich uns. In diesem Sinne ist der alte Gedanke der Sophisten acceptirt worden, man könne die Wahrheit nicht suchen, denn um sie zu suchen, müsse man bereits wissen, was Wahrheit sei, sie also haben. Plato machte daraus, dass wir die Wahrheit hätten, es komme nur darauf an, uns an sie zu erinnern. Mit anderer Wendung desselben Gedankens liess Aristoteles die letzten Principien, die uns bei unserer Erkenntniss leiten, im *νοῦς* gegründet sein, so dass wir mit der äusseren Erfahrung anheben und durch logische Behandlung ihrer Begriffe zuletzt auf unableitbare einfache Begriffe kommen, welche sich durch sich selbst bewähren; die Vernunft enthält die Principien, *νοῦς τῶν ἀρχῶν ἐστίν*; dieser *νοῦς* hatte ihm Verwandtschaft mit dem göttlichen Geiste; wie aber, liess er dunkel. Damit waren Gedanken eingeleitet, welche unter vielen Formen sich stets erhalten haben: die Principien werden durch sich selbst erkannt; entweder liegen sie dunkel im Geiste, sind angeborene Ideen, und es kommt nur darauf an, sie zum Bewusstsein und zur Klarheit zu bringen; ausser Descartes gehören Leibniz und Kant mit ihren allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Geiste sind, hierher. Oder der

menschliche Geist ist irgendwie mit der göttlichen oder absoluten Vernunft, welche alle Wahrheit ist, identisch, und wenn er auch auf Erfahrung angewiesen ist, so stammt doch selbst das in der Erfahrung Erkennbare aus derselben Vernunft, und mit Hülfe der Erfahrung wird er um so mehr auf letzte, schlechthin evidente Sätze geführt; so die Araber und Scholastiker, und, nur mit panthcistischer Wendung, wonach nicht blos göttliche Gedanken in der Natur sind, sondern diese selbst mit allem, was ist, blosse Evolutionen des göttlichen Geistes sei, bei Spinoza und in der absoluten Philosophie. Von allem diesem trennen wir uns durchaus. Das letzte Gewisse ist blos ein thatsächliches Vorfinden, über welches man nicht hinausspringen kann zu Gott oder einer Weltvernunft. Thut man es so, so schreibt der Wunsch, unserem Wissen Realität zu sichern, die Ansicht vor; diesem Wunsch muss man als einem vorläufig unvernünftigen Gehör versagen. In der That giebt es eine Menge Möglichkeiten in unserem Denken; keine von diesen hat an sich einen höheren Anspruch auf Beachtung als die andere. Damit, dass gewisse Vorstellungen sich als allgemeine und nothwendige schnell aufdrängen, haben sie keinen Beweis für ihre Zuverlässigkeit geliefert, blos die thatsächliche Wirklichkeit kann für sie entscheiden. Diese lässt sich aber aus Einem Fall nie übersehen, streng genommen nicht einmal aus allen uns bekannt gewordenen. Aber hier muss man sich, wie vorher vor dem Dogmatismus, in welchen wir Kant trotz seiner gegentheiligen Betheuerung durchaus einrechnen müssen, so jetzt vor dem Skepticismus hüten, nicht vor dem verständigen Zweifel, der ist stets willkommen und der treueste Begleiter ächter Philosophie, sondern vor dem unverständigen, dem willkürlichen, dem launenhaften. Wo eine von den Möglichkeiten, welche sich in unserem Denken herumtreiben, als die einzige Wirklichkeit und Thatsächlichkeit ist aufgezeigt worden, da kommt keine Möglichkeit mehr dagegen auf; neben einer solchen werden die übrigen Möglichkeiten leer und nichtssagend. Wenn ich vorstelle, so ist ich, Vorstellen, Vorstellendsein und entweder mehr theoretisch Vorstellen oder mehr Fühlen oder mehr Wollen das, worüber ich nicht hinauskomme. Denke ich, vielleicht

ist das alles nur Traum, ich denke vielleicht gar nicht, indem ich denke, so ist dieser Zweifel selbst ein Denken, welches ich denke und denkend bin und zwar theoretisch; die Möglichkeit prallt hier ab an der Wirklichkeit, das leere Denken an dem thatsächlich vorhandenen. Aber vielleicht wird das morgen anders sein? Warum? Ich habe es bis jetzt nie anders gefunden, ich kann jeden Augenblick von allen möglichen Vorstellungen aus die Probe machen, wodurch ich auf Ich, Vorstellen, Vorstellendsein geführt werde. Die Möglichkeit, welche mir als Schreckgespenst entgegengehalten wird, ist leer, ich sehe nicht ab, wie es anders werden sollte, falls alle Hauptzüge bleiben, wie sie sind. Freilich, wenn ich total meiner Natur nach verändert würde, dann würde sich vielleicht alles umgestalten, aber bis jetzt ist diese Umgestaltung ein leeres Wort, ein Einfall; wir müssen sehen, ob er im Verlauf unserer Untersuchung mehr wird oder immer weniger, d. h. stets leerer erscheint, als er jetzt schon ist.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir noch einmal ein Inventar unseres jetzigen Besitzstandes aufnehmen. Wir stellen vor, sind vorstellend, in dreierlei Weise, theoretisch, fühlend, wollend. Das alles ist thatsächlich unsere Art zu sein, und diese Thatsache gilt, ist fest, sicher gegen mancherlei Möglichkeiten, welche uns in den Sinn kommen, aber vor dem Wirklichen, d. h. thatsächlich Vorhandenen, weichen mussten. Wir vergleichen diesen thatsächlichen Bestand mit dem Begriff des Wissens, wie er in den einzelnen Wissenschaften gedacht wurde, und von welchem wir ausgingen. Drei Momente waren in allem Wissen gefunden worden, 1) ein Vorstellen, 2) Vorstellen eines Gegenstandes, eines Inhalts der Vorstellung, und das der Realität, der Existenz dieses Inhalts, 3) ein Grund für dies Vorstellen mit seinem Inhalt und seiner Realität. Hat sich dieser Begriff vom Wissen erhalten oder hat er sich geändert in Beziehung auf das, worauf man von ihm aus hingetrieben wird? Unläugbar hat er sich sehr abgewandelt. Als Voraussetzung alles Wissens zwar hat sich das Vorstellen erwiesen und zwar in der Form: ich stelle vor. Ein Inhalt aber, ein Gegenstand, getrennt, unterscheidbar von dem Ich stelle vor hat sich nicht behaupten lassen; das Ich stelle vor war nicht Sub-

ject-Object, sondern indem ich vorstelle, stelle ich vor, bin ich mir bewusst, werde ich inne, oder wie man das ausdrücken mag, dass ich vorstelle. Die Realität war wiederum nichts Abgesondertes, nichts, was zu jenem Urgedanken des Ich stelle vor noch hinzukommt, sondern das Vorstellen war = Vorstellendsein, so aber dass Sein vom Vorstellen nicht trennbar, nicht loslösbar, nicht einmal in Gedanken, ist; viel weniger noch war das Sein eine vom Vorstellen unabhängige, über dasselbe hinausreichende Realität. Und der Grund für alles das? der war kein anderer als die Thatsache des Vorstellens, als Ich Vorstellens und Vorstellendseins selber. Somit sind jene drei Momente des Wissens in der Voraussetzung alles Wissens gar nicht so da, und man darf daher jene Voraussetzung ich stelle vor kein Wissen nennen? Wenn es aufs Wort ankommt, wenn man daran festhalten muss, dass nur, wo jene drei Momente als drei sind, ein Wissen angenommen werden darf, dann ist die Urthatsache all unseres Wissens kein Wissen. Was ist sie aber denn? Dann steht sie unterm Wissen, wird man folgern und uns so entgegentreten; denn etwas über dem Wissen, etwas Höheres als das Wissen kann es für Wissenschaft und Philosophie nicht geben. Ich streite nicht gern um Worte. Wer jene Urthatsache, auf die man von allem Wissen aus, vom strengen Wissensbegriff aus kommt, kein Wissen nenuen will, der mag es thun; aber das darf er nicht behaupten, dass jene Urthatsache unter dem Wissen stehe. Sie steht über ihm. Wäre sie nicht, all unser Wissen zerfiele in nichts; denn von dem Wissen in jenem Sinne der Wissenschaft und Philosophie wird man zu jener Urthatsache hingeführt, da giebt es kein Entrinnen, wenn man nicht zu Annahmen greift, deren Willkürlichkeit aufgezeigt worden ist, die bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgt von uns und aus ihnen verjagt worden sind. Aber warum soll die Urthatsache kein Wissen heissen? hat man sie nicht immer so genannt, hat nicht alle Philosophie von unmittelbarem Wissen gesprochen? Nun, als was jenes unmittelbare Wissen, wenn man ihm gehörig zu Leibe geht, sich zuletzt ausweist, das ist von uns auseinandergesetzt worden. Wir streiten nur gegen das Beiwort unmittelbar, sofern es eine Quelle unaufhörlicher Missdeutungen

ist. Unmittelbares Wissen ist soviel wie Wissen der Urthatsache, kürzer Urwissen oder Ausgangspunkt alles unseres Wissens. In diesem Urwissen giebt es keinen vom Vorstellen zu trennenden Gegenstand, keine davon unterschiedene Realität, keinen ausser ihm liegenden Grund, um dessentwillen sein Inhalt und dessen Realität gesetzt würden. Der Begriff des Wissens im gewöhnlichen Sinne muss vom Quellpunkt alles Wissens aus eine Correctur erleiden; ob diese Correctur von da aus auf alle besonderen Gebiete des Wissens, also auf Wissen in jedem Sinne ausgedehnt werden muss, lässt sich hier noch nicht mit Bestimmtheit sagen; wir werden durch die weiteren Untersuchungen jedesmal darauf geführt werden, wie es in dieser Hinsicht steht. Eins aber ist schon hier klar und muss mit Nachdruck hervorgehoben werden: der Begriff des ursachlichen Wissens ist nicht der höchste von Haus aus, sondern der des thatsächlichen Wissens geht ihm voran. Die ungemeine Fruchtbarkeit dieser Wahrheit wird sich uns später erweisen; der Satz ist geeignet den ganzen gewöhnlichen Habitus des Wissens umzuändern, eine totale Revolution in der Stimmung, der Gefühlsweise der Wissenschaften, die Philosophie nicht ausgenommen, hervorzubringen; die Werthschätzung des Wissens wird eine ganz andere, je nachdem man die eine oder andere Behauptung hat. Davon wird später Gelegenheit sein mit der vollen erforderlichen Ausführlichkeit zu reden, augenblicklich liegt uns blos ob, den Nachweis zu liefern, dass sich aus unseren bisherigen Untersuchungen jener Satz ergiebt. Wir haben das Urwissen schlechthin und als nichts Anderes denn als Thatsache gefunden; von einer Ursache desselben war in der Urthatsache nichts enthalten. Dass ich vorstelle, vorstellend bin, theoretisch, fühlend, wollend bin, das war gewiss, war die letzte Gewissheit, die jeder anderen Frage, auch der nach der Ursache, vorausging, sich als voraufgehend erwies und zwar mit fester, unabänderlicher Thatsächlichkeit, welche durch jede andere Möglichkeit selbst schon wieder vorausgesetzt wurde; und das alles wurde so gefunden, das Ich fand sich vorstellend, vorstellend seiend, theoretisch, fühlend, wollend, und im Vorstellen, und seinen Arten Ich seiend, und dies alles fest, nicht abzu-

ändern. Von einem Machen, Schaffen, Hervorbringen war da keine Rede; wie das Ich durch das Vorstellen zu Stande gebracht, hergestellt wird, davon kein Wort, keine Ahnung, auch nicht die leiseste. Ebensowenig gelang es eine Herleitung, eine genetische oder ursachliche Entstehung von Fühlen und Wollen aus dem blossen Vorstellen zu Stande zu bringen; alle derartigen Versuche waren nichts als ein Herumreden um die Sache, wo diese, die besondere Eigenthümlichkeit von Fühlen und Wollen, stets vorausgesetzt war; nicht erklärt, nicht deducirt, nicht genetisch hergeleitet, nicht aus hemmenden Vorstellungen als ihren Ursachen hervorgebracht wurde die Unlust, nicht aus Vorstellungen, welche aufstrebten gegen Hindernisse, der Wille. Noch viel weniger war nachzuweisen oder zeigte sich uns, wie aus dem Ich etwa als einem Grunde, als Ursache oder Urthatsache Vorstellen, Gefühl, Wille als seine Aeusserungen hervorbrechen; im Gegentheil Vorstellen und Ich stelle vor, die waren gar nicht auseinanderzuhalten, da setzt jedes das andere mit und keins ist ohne das andere, sie sind überhaupt nicht zwei, sondern ein einziger Act. Nun könnte man sagen: „um so schlimmer für dich, du zeigst da nur wieder die Unvollkommenheit und völlige Unfertigkeit deines Denkens. Du kannst doch nicht läugnen, dass man nach einer Ursache des Ich und seiner Eigenthümlichkeiten fragen kann; du wirst also von deinem thatsächlichen Urwissen fortgetrieben zu einem etwaigen ursachlichen Wissen all dieser Vorgänge und Thatsachen.“ Das läugne ich gar nicht; aber was ich läugne, ist, dass man auf diese Manier um unsere Urthatsache herumkommt. Wenn ich nach der Ursache aller dieser Vorgänge frage, so ist die Ursache ein möglicher Gedanke, d. h. es ist möglich, dass all dieses eine Ursache hat, aber diese Möglichkeit als Gedanke setzt voraus unser Urwissen als ein bereits thatsächlich gegebenes, gefundenes. Ursache ist zunächst wie alles ein Vorstellen in uns; damit ist alles entschieden. Denn was ist ein Vorstellen in uns? Da kommen wir auf unsere bisherige Untersuchung nach Inhalt, Realität, Grund jener Vorstellung von Ursache, diese führt uns aber gerade wie der allgemeine Begriff des Wissens auf den Weg hin, den wir bis jetzt gewandelt sind. Es ist ganz einerlei, ob

ich den allgemeinen Begriff des Wissens nehme und von ihm aus zurückgehe zu dem, was in ihm enthalten ist, oder ob ich irgend einen Begriff aus einzelnen oder auch aus allen Wissenschaften herausgreife; in beiden Fällen komme ich durch Zergliederung auf dasselbe, was uns bis jetzt beschäftigt hat. Und dies Urwissen finde ich da als Thatsache, als so und so gegebenes Factum, ohne alle ursachliche Klarheit und Deutlichkeit. In dieser Thatsache des Urwissens ist die Ursache eine blosse Möglichkeit; ich kann versuchen, ob ich nicht diesen Gedanken auf jene Urthatsache anwenden kann, aber in der Urthatsache selbst ist nichts Genetisches, nichts Causales, nichts von Hervorbringen, nichts von Construirendem oder die Entstehung derselben und ihre Eigenthümlichkeiten Erklärendem und Anschaulichmachendem enthalten; also direct ist bei der Urthatsache nichts von Ursache zu bemerken. Indirect mag ich einer solchen beizukommen versuchen, das bleibt unbenommen, das werden wir auch noch versuchen. Aber dies indirecte Verfahren setzt die Urthatsache des Wissens voraus und in dieser selbst liegt von Ursachlichem gar nichts, ohne dass deshalb die Sicherheit und Gewissheit, der feste Bestand dieses Urwissens im Mindesten Schaden litte oder dürfte über die Achsel angesehen werden; im Gegentheil an ihm wäre es, wenn man sich einmal auf solche Abschätzungen einlassen will, stolz und im Gefühl einer unantastbaren Stellung auf all solche indirecte Wissensversuche herabzublicken. Denn sein Bestand, wie er gefunden wurde, ist eisern; ob die ursachliche Herleitung gelingt oder nicht gelingt, ihm gilt es gleich; es wird ihm durchs Gelingen nichts hinzugefügt, durchs Misslingen nichts entzogen. Ueberdies möchte man diese Verehrer und Schwärmer für das ursachliche Wissen, welche unser Urwissen, weil = Urthatsache, so verachten, fragen, was sie sich denn unter einer Ursache denken, ob eine Ursache etwas Anderes ist als eine Sache oder ein Ereigniss, aus welchem eine andere Sache oder ein anderes Ereigniss hervorgeht, ob sie also wohl um Thatsachen herumkommen, ob sie nicht einer Thatsache blos eine andere voraufsetzen, ob sie den Begriff der Thatsachen durch ihre Ursachen aus der Welt und dem Denken wegbringen,

ob ihnen die Thatsachen, welche sie los sein möchten, nicht immer wieder von Neuem in den Weg treten, ob es einen Sinn hat nach einer Ursache zu fragen, wenn die gegebene Thatsache durch ihre besondere Eigenthümlichkeit nicht dazu auffordert und uns auf diesen Begriff hindrängt, ob sie durch ihre Ursachen mehr gewinnen als eine Reihe aufeinanderfolgender Thatsachen? Doch ich schweife zu sehr ab von unserem vorliegenden Gegenstand und schon in Fragen hinüber, welche uns später zu beschäftigen haben. Wir sind ihnen für jetzt enthoben; denn das ist erwiesen, dass die Frage nach der Ursache des Vorstellens dies Vorstellen, das Ich stelle vor mit all seinen näheren Beifügungen voraussetzt als bereits gegebene Thatsache; dass aber in dieser Thatsache selbst bei ihrer Zergliederung nichts Genetisches, Ursachliches vorkommt, ist gewiss. Dass wir indirect darnach fragen mögen, ist ebenfalls gewiss; wir werden es thun, aber ehe wir es thun und ganz abgesehen davon, ob dies gelingen wird oder nicht, steht die Urthatsache des Vorstellens u. s. w., also die Urthatsache des Wissens in sich fest und sicher; gegen sie ist der Gedanke der Ursache eine Möglichkeit, die sich vielleicht mit Bezug auf die Urthatsache einmal realisiren wird in irgend einem Sinne, aber in dieser Urthatsache direct ist nichts von Ursachlichem enthalten, es müsste sich so etwas indirect entdecken lassen, und das müssen wir abwarten. Ueberdies wenn der Gedanke des Wissens aus Ursachen sich hier aufdrängt, so drängt er sich auf mit dem Anspruch, es müsse ihm alles unterworfen sein. Diesen Anspruch haben wir bereits abgewiesen, der Anspruch gilt als blosser Anspruch nicht; wäre es noch so wahr, dass der Begriff der Ursache die Nebenvorstellung mit sich führte, er gelte allgemein und von Allem, so läge in dieser Nebenvorstellung keinerlei Bürgschaft der Wahrheit, d. h. der reellen Gültigkeit anders, als wenn wir nachweisen könnten, er gelte z. B. in dem Fall, um welchen es sich gerade handelt. Es würde die Allgemeinheit, die vorgebliche, ein Antrieb sein nachzusehen, wie es in unserem Falle steht; allein da ist sofort klar, dass direct in der Urthatsache von Ursachlichem nichts zu finden ist, dass sogar jedes

Fragen nach der Ursache auf die so und so beschaffene, nichts Genetisches, sondern blos Factisches in sich enthaltende Urthatsache des Urwissens zurückweist, dass somit die Frage nach der Ursache die Thatsache des Vorstellens als solche voraussetzt. Das Ich weiss unmittelbar gar nicht, wie es es macht oder wie es gemacht wird, dass es Ich ist, vorstellt, vorstellend ist, theoretisch, fühlend, wollend ist; es weiss blos, dass es Ich ist u. s. f., und zwar weiss es dies nicht einmal mit klarer, deutlicher, anschaulicher Vorstellung, sondern blos mit thatsächlicher unabänderlicher Gewissheit. Es weiss nichts davon unmittelbar, dass es sich setzt, es weiss auch nichts davon unmittelbar, dass es gesetzt ist; weder als causa sui, wie Fichte wollte, noch als verursacht, wie Descartes wollte, weiss es sich unmittelbar, es findet sich im Vorstellen und Vorstellendsein, so oft es vorstellt. Diese thatsächliche Gewissheit ist daher auch ganz unabhängig von all jenen Fragen nach der Ursache dieses ganzen Befundes oder Thatbestandes. Mag nun diese Frage später so oder so entschieden werden, das bleibt gleichfalls stehen: das Ich weiss nichts von der Art, wie es selbst es anfängt oder wie es mit ihm angefangen wird, dass es Ich ist, vorstellt, vorstellend ist u. s. f. Nicht blos sein ganzer Thatbestand ist einfach ihm als solcher, nicht nach seinen Ursachen, gegeben, sondern auch die Einzelheiten desselben als Grundzüge seines thatsächlichen Daseins sind ihm ohne allen ursachlichen Einblick einfach da und in ihrem Dasein gewiss.

Ausser der Ursache ist es noch ein anderer Begriff, den man gerne sofort auf die Urthatsache alles Wissens anwendet oder in ihr gegeben mitfinden will, und von dem man meint, dass er dadurch eine sichere Gewähr erhalte und weitere Anwendbarkeit. Das ist der Begriff von Substanz und Accidens, Ding und Eigenschaften, von Wesen und Kräften. Dies alles kann man in dem Sinne, wie es da gemeint ist, in der Urthatsache des Ich stelle vor oder kurz ausgedrückt des Ich nicht finden. In einem Sinne freilich kann man es in ihm finden, nämlich in dem, dass wir alle diese Vorstellungen von Substanz u. s. w. bilden können, sie gehören zu den Möglichkeiten, welche wir in uns antreffen. So

ist es aber von der sehr verbreiteten Ansicht, auf welche wir zielen, nicht gemeint; sie findet im Ich u. s. w. das erste und anschauliche Beispiel zu jenen Vorstellungen, sie leitet diese überhaupt davon her, dass wir Substanz und Accidentien, Ding und Eigenschaften thatsächlich seien; daraus, dass wir das alles sind, sollen wir jene Begriffe überhaupt erst lernen, sie davon abstrahiren und dann auch auf andere Dinge, die äusseren Dinge, Gott, Geister erst anwenden. Weil wir Substanz u. s. w. sind, wissen wir, was Substanz u. s. f. ist, das ist die Meinung dieser Behauptung. Allein dabei wird stillschweigend oder offen vorausgesetzt die obige, eben bestrittene Ansicht, wonach das Ich Ursache von sich oder seinen Hauptzügen sein soll. Aus dem Ich gehen Vorstellen, Fühlen, Wollen hervor, das Ich verhält sich zum Vorstellen u. s. w. als Ursache; sofern das Ich das Bleibende dabei ist, dasjenige, aus welchem Vorstellen, Fühlen, Wollen stets hervorgeht, wird das Ich Substanz, Ding, Wesen genannt; sofern Wollen, Fühlen, Vorstellen aus dem Ich hervorgehend, aus ihm fliessend, von ihm abhängig, irgendwie hervorgebracht gedacht werden, sind sie Accidentien, Eigenschaften, Kräfte des Ich, und man thut sich wohl noch viel darauf zu Gute, dass auf diese Weise Substanz und Ursache als zusammengehörige Begriffe erscheinen, als Kategorien, die auf einander hinweisen, nicht von einander, trennbar sind, sondern eine aus der anderen hervorwachsen. Diese ganze Lehre müssen wir schlechthin verwerfen. In der Urthatsache findet sich gar nichts von alle dem; nichts von Ursache, das ist bereits genugsam erörtert, aber auch nichts von einem lebendigen Exempel von Substanz u. s. f. Die ganze Ansicht ist von vornherein verfehlt, weil sie Ich und Vorstellen, Fühlen, Wollen auseinanderreisst. Das darf in keiner Weise geschehen; das Ich ist uns nicht unabhängig von Vorstellen, Fühlen und Wollen gegeben, sondern nur in und mit und durch dies alles; wohl zu merken, es handelt sich nicht um diese oder jene Art Vorstellung, sondern um die Hauptarten und um die Gattung. Da ist das Ich nur dadurch, dass ich vorstelle, und das Vorstellen nur dadurch, dass ich vorstelle, da ist eine Unterscheidung von Substanz und Accidens gar nicht zu machen. Vorstellen,

Vorstellend-sein, Ich-sein sind gar nicht zu trennen, sind alle Ausdrücke für dasselbe in uns, oder es ist höchstens ein Unterschied formaler Art zuzugeben, keiner in der Sache; es kann höchstens das gemacht werden, was man früher eine distinctio rationis nannte, d. h. das Ich kann ich denken, ohne gerade an Vorstellen überhaupt zu denken und an Vorstellendsein, sobald ich aber genauer zusehe, kann ich einen Unterschied nicht aufrecht erhalten, im Ich habe ich Vorstellen und Vorstellendsein und im Vorstellen und Vorstellendsein das Ich. Jene Ausdrücke Substanz u. s. w. wollen aber, wenn auch keinen realen, doch einen festen formalen Unterschied, eine bleibende, bestimmte distinctio rationis; allein ein solcher blos gedachter Unterschied ist hier nur als ein vager, bei genauer Reflexion sofort verschwindender. Was soll Substanz, was Accidens, was Ding, was Eigenschaft u. s. w. sein? das Ich, welches nicht anders ist als im Ich stelle vor, das Vorstellen, welches nicht anders ist als im Ich stelle vor? Soll Vorstellen Wesen sein und theoretisch, fühlen, wollen seine Kräfte, seine Erscheinungen? Allein theoretisch, fühlen und wollen sind das Vorstellen selbst; logisch kann man Vorstellen als Gattung, theoretisches, Fühlen und Wollen als Arten ansetzen, aber die Gattung ist hier nicht anders als in und durch die Arten; Vorstellen ist nicht anders denn als theoretisch, fühlend, wollend, gegeben, und diese sind schlechterdings in einander, die Bezeichnung wird blos von dem hergenommen, was überwiegt, a potiori ist. Wie soll da irgend eine Beschreibung von Substanz und Accidens u. s. w. passen? Substanz ist das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, aber im Ich beharrt nicht blos das Ich, sondern auch das Vorstellen; die Art des Vorstellens kann verschieden sein, bald die, bald die, aber das Vorstellen ist stets da, so oft das Ich da ist, d. h. nachgewiesen werden kann als daseiend; denn ausdrücklich an das Ich als Ich braucht nicht immer gedacht zu werden, es ist auch still da, und so immer da, so oft Vorstellen da ist. Also müsste man das Vorstellen zur Substanz machen, ohne das Ich fallen zu lassen; auf so einem Wege war Hegel, wenn er von substantiellem Denken, von substantiellem Begriff redete, aber er liess dabei mit Unrecht das

Ich weg, machte das Denken zur Substanz und an ihr im Verlauf ihrer Entwicklung das Ich oder die Iche zu Accidentien. Dieser ganze Gedanke von Hegel ist von vornherein dadurch verkehrt, dass er das Ich lostrennte; das geht nicht, und sowie man es nicht thut, bleibt man bei unserer Vorstellung und ist vor dem Hegelschen absoluten Denken behütet. Kurz: die Ausdrücke Substanz, Accidens u. s. w. lassen sich bis jetzt auf das Ich nicht anwenden in irgend einem fassbaren Sinne. Wesen und Erscheinung passt auch nicht; denn da wird der Gegensatz gedacht von einem gleichsam verschlossenen Sein und einem sich offenbarenden. Dieser findet beim Ich nicht statt. Das Ich ist im Vorstellen, Fühlen und Wollen da, anders nicht; es ist nicht etwas von diesen noch Trennbares, es ist da nicht eine Seite, wo es für sich bleibt, und eine andere, wo es aus seinem Fürsichsein heraustritt. Ding und Eigenschaft passt wieder nicht; unter Ding verstehen wir eine Realität unabhängig von unserem Vorstellen, unter Eigenschaft etwas, was an dieser Realität haften soll und uns bemerklich wird, ohne doch das Ding selbst nach seinem ganzen Sein darzustellen. Da wäre 1) der Gegensatz von Wesen und Erscheinung mit da, welcher beim Ich stelle vor nicht gilt, und 2) ist das Ich nicht anders als im Vorstellen und durch das Vorstellen, kann als ein Ding durchaus nicht bezeichnet werden. Substanz und Accidens passt aber nicht blos nicht aus den bereits angegebenen Gründen, sondern auch darum nicht, weil bei Substanz etwas Beharrliches gemeint ist, was also einige Zeit hindurch besteht und im Existiren die einzelnen Accidentien überdauert; aber das thut das Ich nicht, es überdauert wohl allerlei Einzelvorstellungen, aber Vorstellen, Fühlen und Wollen überdauert es nicht; denn es ist selbst nicht anders als im Vorstellen, Fühlen und Wollen. Sowie man aber Vorstellen, Fühlen und Wollen zur Substanz macht, entsteht ein anderer Sinn als der, welcher gemeint ist, wenn man sagt: das Ich ist Substanz. Nicht einmal im Kantischen Sinne kann man das Ich in allen Fällen Substanz nennen. Kant wollte, aber aus ganz anderen Gründen, das Ich nicht Substanz im empirischen Sinne genannt wissen, weil nämlich nach ihm die empirische Substanz beharrt,

d. h. unvergänglich ist, bei ihm aber die nähere Bedingung der empirischen Substanz diese ist, dass sie Materie ist, und diese das Ich nicht sein kann. Er wollte das Ich blos im logischen Sinne als Substanz gelten lassen, weil es stets nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden könne. Er meinte, dass das Ich nach Absonderung aller seiner Vorstellungen noch übrig bleibe, freilich als ein reiner, anschauungsloser Begriff von einem absoluten Subject überhaupt und als kein eigentlicher Gegenstand der Erkenntniss. Die Ausführbarkeit des Experimentes, welches da Kant gemacht wissen will, muss man zunächst läugnen; man kann das Ich nicht von all seinen Vorstellungen absondern, man kann es nicht vom Vorstellen loslösen, auch in Gedanken nicht, im vagen Denken wohl, aber nicht im scharfen. Lässt man alles Vorstellen fort, so verschwindet das Ich mit; es hat sein Dasein blos durch sein Vorstellen und anders nicht. Wenn man mit logischem Subject nichts meinte als den sprachlichen Ausdruck, dass wir uns nie anders ausdrücken: als ich stelle vor, so mag man das Ich in diesem Sinne Substanz nennen; allein da besagt das Ich nichts als: mein Vorstellen stellt vor, es ist in meinem Vorstellen das und das enthalten. Der sprachliche Ausdruck erklärt sich uns leicht. Das Ich ist im Vorstellen jedesmal mitenthalten, nicht als eine Folge, ein nebenbei mit Auftretendes, sondern ganz wesentlich. Nicht das Vorstellen ist, sondern das Vorstellen ist mein Vorstellen, dein Vorstellen und so fort; ausserdem aber ist das Ich nicht blos im theoretischen, sondern in jedem Vorstellen, im Fühlen, im Wollen mitgesetzt. Daher wird es vorangestellt als das Feste, Gleiche, bei jeder Art der Vorstellung sofort Vorhandene und das, ohne welches diese Art nicht da wäre. Dieses Verhältniss ist aber gegenseitig, das Ich wäre auch nicht ohne die Vorstellung. Sowenig aber daraus, dass ich etwa sage: vorstellend bin ich mir meiner bewusst, folgt, dass das Vorstellen ein real Erstes wäre, aus welchem das Ich bin und sein Bewusstsein real ableitbar wäre, d. h. dadurch causirt, ebensowenig liegt in dem: Ich stelle vor, dass Ich ein Subject ist, welches das Prädicat stelle vor an sich anknüpft, aus sich heraussetzt oder dergleichen etwas. In Einem Sinne mag man sagen, das Ich ist

Subject, logische Substanz, weil es nicht mehr Prädicat eines anderen Dinges ist; dieser wahre Sinn wäre: wenn ich mein Wissen, mein Vorstellen zergliedere, so komme ich zuletzt auf mein thatsächliches Vorstellen als den äussersten Punkt, an welchem die ganze Kette meiner Vorstellungen hängt, während das Ich stelle vor an nichts mehr hängt, an nichts mehr hängend direct erfunden wird; aus diesem Grunde ist das Ich nicht mehr Prädicat eines anderen Dinges, sondern Subject, logische Substanz. Aber da ist das Ich gemeint als Ich stelle vor und nicht abgesondert von seinen Vorstellungen; als dieser letzte feste Punkt in all unserem Denken und Wissen ist das Ich logische Substanz, Subject, an welches sich alle anderen Vorstellungen anschliessen als seine Vorstellungen, aber in keinem andern Sinne. Es wird sich später zeigen, dass dieser Sinn von Substanz überhaupt der wahre ist; Substanz ist alles, was ein letzter fester Punkt ist, an welchen Aussagen oder Thätigkeiten u. s. w. angeknüpft werden müssen, so dass man über diesen Punkt nicht mehr hinausgehen kann, um einen anderen zu suchen, an ihn jene Aussagen und Thätigkeiten anzuknüpfen. Allein das ist eine vom gewöhnlichen Wortverstand abweichende Begriffsbestimmung, und mit diesem gewöhnlichen Wortverstand hatten wir es zu thun, und da mussten wir uns aus Gründen dazu entscheiden, zu sagen, das Ich ist nicht Substanz, nicht einmal im logischen Sinne Kants.

Bei Kant darf ich nicht versäumen, mich über den von ihm aufgebrachten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen mit Bezug auf unsere Frage kurz zu erklären. Wir behaupten, die Urthatsache alles Wissens ist: ich stelle vor, bin vorstellend und zwar als theoretisch, fühlend und wollend. Dies ist ein Urtheil, eine Verbindung von Subject und Prädicat zum Zweck einer Aussage, einer Behauptung. Ist es ein analytisches Urtheil, ist es ein synthetisches, oder gilt der Unterschied, den Kant gemacht hat, überhaupt nicht? ist er etwa ein relativer, fliessender, kein starrer, absoluter, wie er gemeint hat? Wenn das Prädicat im Subject enthalten ist, so dass ich es unmittelbar aus dem Begriff des Subjects herausziehen kann, dann ist nach Kant das Urtheil analytisch; ich brauche nicht aus meinem Be-

griffe herauszugehen, um das Prädicat mit dem Subject zu verknüpfen, die analytischen Urtheile sind blosse Erläuterungsurtheile, wie z. B. dies, alle Körper sind ausgedehnt. Wenn aber das Prädicat ganz ausser dem Subjecte liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, dann ist das Urtheil synthetisch, z. B. alle Körper sind schwer. Denn im ersten Fall brauche ich blos den Begriff Körper zu zergliedern, d. h. des Mannichfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst zu werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; im zweiten Fall ist das Prädicat schwer etwas ganz Anderes als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke, die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisches Urtheil. Beim analytischen Urtheil brauche ich aus meinem Begriff nicht hinauszugehen; es wäre daher ungereimt, wenn ich das auf Erfahrung gründen wollte; alle Erfahrungsurtheile dagegen sind insgesammt synthetisch. Es giebt aber auch Urtheile, die nicht aus der Erfahrung stammen, wie Kant sich ausdrückt, a priori gelten und doch synthetisch sind, z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache. Denn in dem Begriff von dem, was geschieht, liegt blos, dass es ein Dasein meint, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in der etwas nicht war, aber von Ursache und von Allgemeinheit des Satzes der Ursache liegt im blossen Begriff des Geschehens nichts. So Kant. Diese seine Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen ist, oft bestritten, oft bewundert, im Kantischen oder ihm verwandten Sinne so verbreitet, dass wir sie an unserer Urthatsache schlechterdings erproben müssen. Diese Urthatsache ist: ich stelle vor, ich bin vorstellend, ich bin theoretisch vorstellend, fühlend und wollend. Sind diese Urtheile analytisch oder synthetisch? Wir nehmen das erste: ich stelle vor. Liegt da das Vorstellen im Ich, so dass ich nur den Begriff ich zu denken brauche, so liegt klar oder dunkel in ihm das: stelle vor, so dass ich dessen als im Ich enthalten sofort mir bewusst werde? Dies ist gewiss der Fall. Also ist das Urtheil analytisch? Leider können wir die Sache auch umkehren und sagen: im Vorstellen liegt das Ich; wir kennen das Vorstellen nicht überhaupt, nicht als etwas für

sich, wir kennen und haben es nie anders denn als unser, als mein Vorstellen. Also sind Subject und Prädicat hier ganz identisch, fallen schlechthin zusammen? Der letztere Ausdruck wäre nicht gut; denn zusammenfallen weckt den Gedanken, als ob sie irgend ausser einander gedacht werden könnten; das ist aber nicht der Fall. Aber vielleicht sind sie identisch? Selbst das hat etwas vom Geschmack zweier, die sich als eins ausweisen, aber ich = ich stelle vor und vorstellen = ich stelle vor, sind nicht zwei, es sind zwei Wörter, aber nicht zwei Begriffe. Ob wir je Grund haben werden, ein Vorstellen anzunehmen ohne das Ich stelle vor, sehen wir vor der Hand nicht ab, in der Urthatsache ist so etwas nicht, und auf diese müssen wir zurückgehen, von ihr ausgehen. Wenn man Subject und Prädicat als zwei Begriffe denkt, dann mag man ich stelle vor ein identisches Urtheil nennen, es sind aber nicht zwei Begriffe, es ist einer mit zwei Wörtern bezeichnet. Ebensowenig passt die Bezeichnung als analytisches Urtheil. Denn die Sache ist reciprok, in dem Ich lässt sich Vorstellen finden und im Vorstellen Ich. Ist es aber ein synthetisches Urtheil? das ist es im Kantischen Sinne gar nicht; denn mit dem Ich ist das Vorstellen nicht verknüpft, ohne in dem Begriff zu liegen, den wir jederzeit von ihm haben; Vorstellen haben wir nie ohne Ich, Ich nie ohne Vorstellen. Aber wie steht es mit dem Urtheil: ich bin? Das scheint wieder analytisch zu sein; denn im Ich liegt mit dem Vorstellen auch das: ich bin vorstellend. Wir könnten es aber auch wieder identisch nennen, denn ich bin ist gar nichts anderes als ich stelle vor, und was von diesem gälte, müsste von jenem gleichfalls gesagt werden. Aber auch da würde dasselbe zu erinnern sein, wie vorhin beim: ich stelle vor. Die gewöhnliche Auffassung, welche im Ich bin ein Sein findet noch über das Vorstellendsein hinaus, müsste geneigt sein in diesem Sein einen synthetischen Begriff zu erblicken. Allein nach allen früheren Beweisen geht das schlechterdings nicht an. Das Dritte: ich bin theoretisch, fühlend, wollend, das ist gewiss ein synthetisches Urtheil? Denn im blossen Vorstellen braucht Fühlen, braucht Wollen nicht zu sein; ich muss also über den Begriff: ich stelle vor im theoretischen Sinne,

hinausgehen, um Fühlen und Wollen in der Urthatsache zu finden, und ebenso wäre, wenn ich vom Fühlen, vom Wollen ausgehe, die theoretische Vorstellung etwas synthetisch Hinzukommendes und zwar ein a priori synthetisch Hinzukommendes; denn das machen wir ja alles im Denken ab, im Geiste, müssen nicht auf die Erfahrung warten, um es hinzuzufügen. Hier ist der Punkt, wo uns die Kantische Unterscheidung gegenstandlos wird. Kant macht von vornherein einen Gegensatz zwischen a posteriori und a priori, den wir so nicht kennen; was Kant Erfahrung nennt, ist die äussere Wahrnehmung, sind die Wahrnehmungsvorstellungen; diese sind als solche gerade so gut Vorstellungen, im Geiste, wie alles andere. Für a priori synthetisch den Satz: ich fühle, ich will, anzusehen, wenn verglichen mit dem: ich stelle vor, das vermögen wir nicht; er ist so gut und so schlecht analytisch, wie der andere auch. Fühlen, Wollen sind gleich ursprünglich, wie: ich stelle vor, theoretisch vor, und doch ist Fühlen, Wollen noch etwas Anderes als das theoretische Vorstellen, ein Anderssein, welches wir alle sehr wohl empfinden, aber niemandem zu verdeutlichen im Stande sind; es muss es jeder selbst haben und erfassen gleich uns. Was folgt daraus? Der Unterschied von analytisch und synthetisch ist bei der Urthatsache ein schwankender, relativer; man kann es bei Fühlen und Wollen wenigstens so oder so ansehen, es kommt auf die Betrachtung an, welche wir wählen, nicht ist uns Eine so und nicht anders gegeben. Das erweckt keine Gunst für die ganze Kantische Unterscheidung. Nach uns *finden* wir die Urthatsache, sie ist ein Gegebenes; wie sie, wird sich zeigen, finden wir alle Begriffe, sie sind alle gegeben. Finden wir sofort etwas in einem Begriff, so ist er analytisch, finden wir etwas erst allmählich und nur durch mancherlei Nachdenken und vielerlei Vergleichen in einem Begriff, so ist er synthetisch. Das ist aber ein blosser Gradunterschied in Bezug auf rasches und leichtes oder mühseliges und langsameres Finden, weiter nichts. Ein Körper ist ausgedehnt, mag so für ein analytisches Urtheil gelten; denn Körper schliesst mancherlei Begriffe ein, und einer von denen, die man immer mit ihm verbunden hat, ist, dass er sich in

drei Dimensionen erstreckt. Warum hat man das aber immer mit dem Begriff verbunden? weil es das erste, sich stets aufdrängende Merkmal ist, ohne welches von Körper gar nicht die Rede wäre. Und warum drängt es sich auf? weil uns die Wahrnehmung, durch welche wir allein Körper kennen, — denn von geometrischen Körpern ist nicht die Rede, sondern von physischen — den Körper stets so zeigt. Die Körper sind schwer, soll synthetisch sein. Warum? weil es nicht ohne Weiteres im Körper liegt. Warum nicht? weil die Wahrnehmung, welche ausgedehnt am Körper immer zeigte, viele Körper aufzuweisen schien, welche nicht schwer sind. Erde und Wasser sind schwer, fallen immer herab, das letztere, sobald es in tropfbarem Zustande ist; Luft und Feuer scheinen leicht zu sein, sie erheben sich, sobald sie nicht behindert werden, mindestens über Erde und Wasser hinaus. So bot die nächste Wahrnehmung leichte und schwere Körper, die einen so, die anderen so, nicht alle als schwer, wie nach ihr alle ausgedehnt waren. Aber die nächste Wahrnehmung ist nicht die einzige; es zeigte sich bei näherer Betrachtung, dass alle Körper zur Erde gezogen werden, schwer sind, nur die einen schwerer als die anderen; daher werden die weniger schweren von den mehr schweren verdrängt, nach oben getrieben, aufwärts gestossen, während sie für sich allein gerade so nach dem Mittelpunkt der Erde streben, wie die schlechtweg schwer genannten. Warum soll nun ausgedehnt im Begriff des Körpers liegen, schwer nicht? Sie liegen beide gleichsehr in ihm, nur der eine in unmittelbarer Erfahrung, der andere erst in wissenschaftlich durchdachter. Das ist der ganze Unterschied. Schwer ist so gut analytisch wie ausgedehnt, ausgedehnt so gut synthetisch wie schwer. Aber ein Körper, wird man einwenden, brauchte nicht schwer zu sein; wenn er nur ausgedehnt wäre, so wäre er immer noch Körper auch ohne Schwere; wäre er aber nicht ausgedehnt, so wäre er kein Körper mehr. Das ist zu läugnen; ein blos ausgedehnter Körper ohne Schwere wäre kein physischer Körper mehr, sondern ein mathematischer. Das sind zwei ganz verschiedene Begriffe, Kant aber redet von dem nämlichen Subject, nicht jedesmal von einem anderen; er will vom physischen Körper auseiu-

andersetzen, was an dem einen und selbigen Begriff analytisch und synthetisch ist. Ja, es käme darauf an, ob nicht die Schwere gerade so analytisch gedacht werden könnte, wie die Ausdehnung; dies ist sogar eine Zeit lang in der Physik und Philosophie der Fall gewesen. Descartes setzte das Wesen des Körpers, des physischen Körpers, in die Ausdehnung; wo Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, da war nach ihm Körper und umgekehrt. Er meinte nicht, die Körper, die physischen, seien nicht schwer, er wollte nur die Schwere aus der Ausdehnung ableiten, in ihr sollte sie enthalten sein. Wäre das wahr, so wäre die Schwere analytisch im Körper enthalten, weil sie aus einem analytischen Merkmal, der Ausdehnung, unmittelbar folgte. Diese Herleitung Descartes' hat sich nicht bewährt; Ausdehnung und Schwere sind, wie man will, beide analytisch, beide synthetisch. Beide analytisch, weil sie sich beide im Erfahrungsbegriff des Körpers finden und wir ausser der Wahrnehmung keinen Begriff von Körper haben; beide synthetisch, weil wir beide Eigenschaften gleichsehr aus der Erfahrung lernen. Wir haben nicht erst den Begriff des Körpers und dann finden wir die Ausdehnung darin, sondern wir haben beides zusammen durch die nämliche Wahrnehmung. Mit der Schwere ist es nicht anders; da reicht freilich die nächste, die unmittelbare und rohe, kunstlose Wahrnehmung nicht aus, die Schwere in allen Körpern und jederzeit im Körper zu finden, wie das bei der Ausdehnung der Fall ist. Aber unsere Stellung zu beiden Begriffen ist dieselbe, wir wissen es ebensowenig, wie der Körper es macht, ausgedehnt zu sein, als wir wissen, wie er es macht, schwer zu sein; aber das Eine erfahren wir leicht, das Andere nur durch wissenschaftliche Erfahrung; dies ist aber blos ein relativer Unterschied, nicht ein Unterschied der Urtheile an sich, sondern der Art, wie wir zu einem Urtheil unmittelbar oder mittelbar durch Erfahrung gelangen. Es wird sich später zeigen, dass es mit dem Begriff der Ursache gar nicht anders ist; die Ursache kann im Geschehen analytisch oder synthetisch gedacht werden, weil der Unterschied überhaupt kein fester ist. Da er aber nicht fest ist, so ist er auch nicht im Kantischen Sinne haltbar, denn der Kantische Sinn verlangt eine durchgreifende, tief

einschneidende Verschiedenheit. Wir lassen daher diese Unterscheidung bei Seite, sie verwirrt mehr als sie aufklärt. Das Wahre in ihr muss anders ausgedrückt werden, der Kantische Ausdruck ist nachgewiesenermassen falsche Auslegung des bischen richtigen Sinnes, der ihr zum Grunde liegt.

Wir blicken noch einmal zurück auf die Auseinandersetzungen, von denen aus wir auf diese Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile geführt wurden; wir blicken zurück auf die Behauptung: die Urthatsache unseres Wissens, das Ich stelle vor, darf nicht mit den Kategorien Substanz und Accidens bezeichnet werden. Ich möchte gern den Einwurf beseitigen, welcher von allen Seiten wird erhoben werden: alles, was ist, ist entweder Substanz oder Accidens, wenn das Ich als Ich stelle vor nicht eins von beiden oder beides zusammen ist, dann ist es überhaupt nichts. Dieser Einwurf wäre treffend, wenn seine Voraussetzung wahr wäre; diese Voraussetzung, alles müsse Substanz oder Accidens sein, wurde aber eben bestritten, geläuguet, indem wir nachwiesen, dass beides nicht auf das Ich stelle vor passt. Der Einwurf kann auch nur vorgebracht werden, wenn man die Begriffe, in welchen wir gross geworden, d. h. auferzogen sind und die uns von Jugend auf eingeprägt werden als heilige Sätze, als kanonische Wahrheiten, gültig in der ganzen Gemeinde der rechtschaffen Denkenden, zu allem Philosophiren mitbringt und gar nicht darauf achtet, dass für die Philosophie als Selbstdenken alle derartigen überlieferten Denkweisen gar keine Bedeutung haben, wenn sie sich nicht von Neuem bewahrheiten. Dass alle Menschen so denken, dass ihnen jene Kategorien Welt- und Gotteskategorien sind, darf uns nicht stören in unserer Ketzerei, welche wir gegen sie aufrichten. Vielleicht lässt sich auch nachweisen, dass alle Menschen gar nicht beim Ich diese Kategorien gedacht haben, sobald sie nämlich richtig vom Ich und nicht falsch gedacht haben. Dass das Ich nicht im gewöhnlichen Sinne Substanz sei, hatte Kant bewiesen, wir gehen über ihn hinaus durch den Nachweis, dass es nicht einmal in seinem logischen Sinne Substanz sei. „Aber, wird man rufen, das ist ja gerade das Unglück; wie das Ich nicht mehr Substanz sein sollte, da machte

Fichte es zu einer reinen Thätigkeit, er verhöhnte alle aufs grässlichste, welche noch an die Substanz des Ich glauben wollten. Allein was war die Folge? das Ich als reine Thätigkeit, als ein Denken ohne Denkendes, wie Fries diese Ansicht charakterisirte, war Accidens, denn Thun ist ein Accidens, alles, was nicht Substanz ist, ist ja Accidens; ein Accidens aber braucht eine Substanz, diese Substanz zum Ich wurde bei Schelling die Vernunft überhaupt, das Absolute, und so auch bei Hegel. Man bekam also unser Ich als Accidens eines allgemeinen substantiellen Denkens, einer unpersönlichen Weltvernunft u. ä. Kaum hat man das Absurde eines solchen Gedankens wieder etwas verdrängt, so willst du in die falsche Bahn wieder einlenken.“ Wer aufmerksam unserer Entwickelung gefolgt ist, wird das nicht vorbringen dürfen. Wir haben früher gezeigt, wie falsch es war, dass man nach Fichte, und dass er schon das Denken vom Ich sonderte, und überdies läugnen wir ja nicht blos, dass das Ich Substanz im gewöhnlichen Sinne ist, wir läugnen auch, dass es Accidens ist. Wir wollen bis jetzt von diesen ganzen Kategorien nichts hören. Aber was ist das Ich denn? Gar nichts? Warum nicht gar? das kann nur der sagen, welcher die Alternative macht: entweder Substanz und Accidens oder gar nichts. Diese Alternative läugnen wir eben vom Ich aus, auf welches Substanz und Accidens nicht passt, und das darum doch bleibt, als was es erwiesen ist, die Urthatsache all unseres Wissens, als ich stelle vor, bin vorstellend, theoretisch, fühlend und wollend. Aber irgendwie musst du doch das Ich charakterisiren? Gewiss, ich gebe ihm den Charakter, den es selbst hat; es ist Thatsache, ein Sich so und so finden, ein Thun meinetwegen. Aber dann ist es ein Accidens? O nein, es ist ein in dieser Urthatsache festes Thun, ein festes Thätigsein, ntb. ein ganz specifisch festes Thätigsein; durch das feste erinnert es an den gewöhnlichen Begriff der Substanz, durch Thätigsein an Accidens. Aber es erinnert nur daran; dies, dass es daran erinnert, ist zugleich der Erklärungsgrund, warum man verleitet wurde, jene Kategorien unbesehen auf dasselbe anzuwenden, und am Ende wird sich vielleicht gar einmal zeigen, dass unser wirklicher Begriff von Substanz gar kein anderer ist

als der eines festen Thätigseins, nur dass dieses nicht immer als Vorstellen und Ich braucht gedacht zu werden. Vor der Hand bleibt es dabei, das Ich ist genau nur zu bezeichnen als ein festes, gewisses, sicheres Thätigsein, das feste Ich stelle vor, bin vorstellend, theoretisch, fühlend, wollend, das ist das Ich, das ganze Ich, seine Substanz und seine Accidentien; wenn man diese Ausdrücke in erweitertem, erneutem Sinn will gelten lassen, dann mag man sie immerhin gebrauchen, aber man muss sich stets dabei bewusst sein, dass das Ich sui generis, eigener Art ist, indem es so ist und so bezeichnet wird.

Geben wir aber mit dem Aufgeben der Substanz des Ich nicht viel mehr auf, als wir vielleicht vorhaben? wird damit nicht die Identität des Ich zweifelhaft? Keineswegs; diese ist durch alles Voraufgehende sicher gestellt, so sicher wie das Vorstellen selbst. So lange das Vorstellen dies bleibt, nämlich Vorstellen, so lange bleibt es auch mein Vorstellen; ich und Vorstellen sind uns nicht getrennt gegeben, im Augenblick, wo wir vorstellen, sind wir vorstellend, ist das Ich als vorstellend. Aber ist es auch dasselbe, das vorher vorstellte? Sofern das Vorstellen dasselbe ist, ist es auch das Ich; denn beides ist in Einem, Eins hat sein Bestehen blos im Anderen. Aber vielleicht ist diese Selbigkeit nur für einen Dritten da? für einen möglichen Beobachter? etwa wie jener Stein dort ein und der nämliche ist für mich, der ich ihn bereits drei Jahre, mit den gleichen Eigenschaften, in demselben Verhältniss zur Umgebung ohne merkliche Veränderung gesehen habe. So ist die Identität hier nicht gemeint; der Sinn ist nicht, dasselbe Ich, welches gestern vorstellte, stellt auch heute vor, dasselbe, gesagt vom Standpunkt eines Dritten. Identität des Ich heisst, dass es sich selbst das nämliche ist, dass es weiss, ich stelle heute vor und habe gestern vorgestellt und sofort rückwärts durch eine lange verflossene Reihe von vergangenen und in der Erinnerung einigermassen bewahrten Vorstellungsmomenten hindurch. Die Identität des Ich ist gemeint als das Bewusstsein, nicht täglich, minütlich neu anzufangen mit Vorstellungen, sondern schon viele in ähnlicher und gleicher Weise, obschon von sehr verschiedenem Inhalt, gehabt zu haben. Die

Identität des Ich ist soviel wie: das Ich ist nicht blos momentanes Vorstellen, nicht blos das momentane Bewusstsein, ich stelle vor, und so eine Reihe von ich stelle vor, sondern die Erinnerung, dass ich, der jetzt vorstelle, auch früher vorgestellt habe, das ist die Identität des Ich. Diese ist ein thatsächlich Gegebenes in unserem Bewusstsein, das bleibt sie gleichsehr, ob das Ich als Substanz oder als ein festes Thun bestimmt wird. Diese Identität ist aber die ganz elementare, noch nicht die des sittlichen Bewusstseins, welches erst die wahre Identität abgiebt, die Identität der Person, welche sich für das, was sie gethan hat mit Bewusstsein und Willen, verantwortlich fühlt. Von dieser ist hier noch nicht die Rede; jene elementare aber ist da und fällt zusammen mit der Festigkeit des Ich stelle vor. Fällt sie weg, d. h. haben wir nur momentanes Bewusstsein unseres Vorstellens, so wären wir zwar noch Vorstellen, aber ein von unserem jetzigen, von dem, welches wir kennen, ganz verschiedenes. Solche Verschiedenheit kommt vor bei den Geisteskrankheiten, chronischen oder acuten; der gesunde Mensch erinnert sich nicht mehr, was der kranke gethan hat, es fehlt die subjective Identität, auf welche alles ankommt; selbst im gesunden Zustande wissen wir manchmal nicht — nach grossen Aufregungen oder nach gehabtem Schrecken —, was wir in ihm thaten, sprachen, wir sind, wie wir es ausdrücken, ausser uns gewesen. Ueberdies lernen wir alle, dass wir einst Kinder waren, kindlich dachten, sprachen und handelten, aber wir haben davon meist keine Erinnerung mehr; unser Ich fängt an mit unserer hellen Erinnerung von unserem Thun und Lassen, Leiden und Geniessen, Denken und Träumen. Unser momentanes Ich ist insofern das wirkliche, schlechthin thatsächliche, unser vergangenes Ich ist blos noch aufbehalten entweder in der bewussten Erinnerung oder in den Nachwirkungen, welche aus unserem früheren Vorstellungsleben im weiteren Sinne in unser gegenwärtiges von uns oder von Anderen sich nachweisen lassen. Das zuletzt Erwähnte enthält bereits den Antrieb in sich, über das bis jetzt Gefundene hinauszugehen. Gesund, Krank, das sind Ausdrücke, welche uns tief in Gebiete hineinführen, welche bis jetzt noch in weiter Ferne zu liegen schienen, denen wir uns

aber offenbar, wenn wir irgendwie nicht blos orakeln, sondern sorgfältig denken wollen, bald zuwenden müssen.

Nur noch die Einheit des Ich muss mit einem Worte erwähnt werden, damit man sieht, wie wir nichts vom Ich aufgeben, was thatsächlich ihm zukommt. Was will diese Einheit sagen? Es ist viel Uebles aus dem Ausdruck gefolgert worden. Alle mathematischen Begriffe von Eins als dem Nichtmehrtheilbaren oder als untheilbar Betrachteten, jeden geometrischen von Eins, der leicht mit dem des Punktes zusammenfällt, muss man weglassen, auch den zeitlichen, wonach Eins ist, was als Moment uns zum Bewusstsein kommt oder als ein Act des Vorstellens empfunden wird; eben weil dies unter sich gar nicht sich deckende Begriffe von Eins sind, kann keiner von ihnen ohne Weiteres darauf Anspruch machen, der zutreffende Ausdruck für die Einheit des Ich als ich stelle vor zu sein. Die Einheit des Ich ist gar nichts anderes als das Bewusstsein, dass mein Vorstellen mein Vorstellen ist, dass ich vorstelle. Die Identität ist mehr als diese Einheit, in der Identität kommt zur Einheit des Ich stelle vor das Bewusstsein hinzu, dass das Ich, welches sich als Ich fühlt, schon früher sich so empfand, zur Einheit reicht jedes thatsächliche Vorstellen aus. Diese Einheit ist nichts weiter, als dass das ich stelle vor die letzte, die Urthatsache all unseres Wissens ist. Wenn ich erkenne, dass alles, was ich vorstelle, Gott, Natur, Menschen, andere Geister zunächst meine Vorstellungen sind, dass ich sie vorstelle, so ist dies Bewusstsein, ich stelle vor dies oder jenes oder eine Menge von Vorstellungen, das Bewusstsein der Einheit des Vorstellenden. Das Ich als vorstellend findet sich als sich unterscheidend nicht von seinem Vorstellen, sondern von seinem Vorgestellten, vom Inhalt seiner Vorstellung; das ist seine Einheit, hier fühlt es sich als Eins. Weiter kann diese Einheit des Bewusstseins, des Ich nicht geschildert werden. Wie das Ich sich unterscheidet, ist in jener Thatsache in keiner Weise klar; durch diese Unterscheidung setzt es auch nicht sich ein Nicht-ich entgegen; es findet, dass es sich von dem Inhalt seiner Vorstellungen, es das vorstellende, unterscheidet; von einem Gegensatz, so dass, was vom Ich gelte, vom Nicht-ich

eben darum nicht gelten könne u. s. w., ist keine Rede; so etwas folgt aus der Einheit nicht. Diese Einheit ist sui generis, eigenartig, schlechthin weiter unerklärlich, unbeschreibbar, mindestens directer Weise; alle näheren Ausdrücke sind bildlich. Das Ich ist der letzte feste Punkt, auf den wir von allen Seiten unseres Wissens aus kommen, selbst dies ist ein misslicher Ausdruck, wenn er mehr soll, als in anschaulicher Weise die letzte Thatsache des Ich stelle vor bezeichnen. Denn mit einem Punkt hat unser Ichbewusstsein keinerlei erkennbare Aehnlichkeit; nichts, was von einem Punkt, weil er eine Einheit ist, gesagt werden kann, kann unmittelbar vom Ich gesagt werden; die Art der Einheit ist eine total verschiedene, im Ich ist an sich nichts Räumliches. Als arithmetische Einheit kann das Ich auch nicht bestimmt werden; die arithmetische Eins wird selbst nur anschaulich durch das Bild eines untheilbaren oder als untheilbar angesehenen Punktes, von Theilen aber ist im Ich stelle vor nichts anzutreffen, wenn man nicht dies, dass es zwei Worte sind und gleichsam zwei Begriffe, als ein Argument gegen die Einheit des Ich anführen will; aber das Ich stelle vor wird nicht als eine Zweiheit empfunden, sondern als dasselbe, und gerade dies ist sein Unterschied von irgendwelcher mathematischen Einheit. Mathematisch Eins ist, was durch keine Anschauung mehr in Theile zerlegt werden könnte, das Ich aber ist mathematisch zwei, ich und stelle vor, trotzdem aber ist es in unserem Denken, in unserem Bewusstsein eins, folglich hat es mit mathematischer Einheit nichts zu schaffen. Die Einheit des Momentes endlich ist etwas sehr Schwankendes; die Momente sind uns nicht immer gleich, auch der Act des Vorstellens ist bald grösser, bald kleiner, so dass, was für den Einen ein Moment, ein Act ist, für den Anderen zwei oder drei Momente sein werden. So ist es mit dem Ich nicht; dessen Einheit ist uns unabhängig von all solchen Bestimmungen gegeben und wird von deren Wandelbarkeit nicht berührt, also ist die Einheit des Ich von anderer Art als die des Momentes und des Vorstellungsactes. Die Einheit des Ich hat so mit dem gewöhnlichen Gegensatz von Eins und Vieles gar nichts zu thun, die Einheit ist vielmehr da und kommt nur zum Bewusstsein in und mit einer Zwei-

heit, nämlich mit der Zweiheit der Begriffe und Worte: ich stelle vor, bin vorstellend, theoretisch, fühlend und wollend. Das ist alles in einander und mit einander gesetzt und von der Einheit des Ich nicht unterscheidbar. Es ist bereits hier ersichtlich, dass Einheit ein blos formaler Begriff ist, dass man jedesmal zusehen muss, welche Art der Einheit gemeint sei. Thut man das nicht, sondern überträgt den Begriff einer besonderen Einheit auf eine andere besondere Einheit, so verwirrt man diese völlig. Die Einheit des Ich ist da, ist gegeben im Bewusstsein in und mit einer Vielheit von Unterschieden: Ich, stelle vor, bin vorstellend, theoretisch, fühlend, wollend. Legt man da den Massstab an z. B., dass Eins nicht zugleich Vieles sein könne, so entsteht rasch Verwicklung. Man muss sich nicht so abstract ausdrücken, man muss fragen: kann ein Ich zugleich viele Iche sein? Darauf ist die Antwort: nein; das Ich als Ich unterscheidet sich unmittelbar von allem Anderen, was nicht es selbst ist, als vorstellendes Ich, also auch von allen anderen Ichen, denn die sind seine Vorstellungen, es selbst ist dabei das Vorstellende. In diesem Sinne kann im Ich nicht Eins und Vieles zugleich sein, das Ich ist ein Ich und nicht viele, ein und vieles wäre ein Widerspruch. Aber ganz anders stellt sich die Sache, wenn man fragt, ob Ein und Vieles im Ich zusammenbestehen könne, nicht als ein und viele Iche, sondern als ein Vieles, Unterscheidbares im Ich, im vorstellenden Ich selbst; da kann das Ich gar nicht anders als sich durch eine Vielheit von Begriffen und Ausdrücken beschreiben, diese thun ihm als diesem Einen Ich keinerlei Abbruch. So ist auch ein Punkt nicht viele Punkte, aber Ein Punkt kann Vieles sein, etwa dass sich in ihm zwei oder tausend Linien treffen; er ist insofern der Endpunkt für alle diese verschiedenen Linien. So ist auch ein Moment nicht viele Momente und kann sehr viel Inhalt in sich tragen, ein Act nicht viele und mag sehr Mannichfaltiges umfassen. Man darf überhaupt nicht die blos formalen Begriffe Eins und Vieles entgegensetzen, die sind gar keine Gegensätze, Vieles kann vieles sein und in anderem Sinne wieder Eins; man muss jedesmal die Art der Einheit hinzusetzen. Das hat Herbart versäumt; er ist gegen eine Menge Begriffe, auch

gegen das Ich, ins Feld gezogen mit dem Schlachtgeschrei: Eins ist nicht Vieles, Vieles ist nicht Eins; das eine Ding und seine vielen Merkmale, das eine Ich und seine vielen Bestimmungen sind ein Widerspruch, lassen sich nicht zusammendenken; was eins ist, ist eins und kann nicht vieles in sich tragen. Das ist in einem Sinne wahr; was eins ist, ist, sofern es eins ist, nicht zugleich und in demselben Sinne vieles; aber das Eins schliesst an sich, als besondere Art von Einheit, durchaus nicht die Vielheit aus. Herbart wollte aus seinem Begriff folgern, dass alles Reale zuletzt als einfach, schlechthin einfach gedacht werden müsse, als schlechthin einfache Qualität; allein das war alles blos gefolgert aus der abstracten Entgegensetzung von Eins und Vieles und ist daher nicht bewiesen.

3. Kapitel.

Letzte Durchführung des Idealismus und auf Grund dieser indirecter Beweis des Realismus, aber unter völliger Beibehaltung der idealistischen bisherigen Ergebnisse.

Die Urthatsache alles Wissens war: ich stelle vor, bin vorstellend und zwar theoretisch, fühlend und wollend. Wo sich irgend etwas als Wissen ankündigt, da lässt sich von ihm aus schneller als der Blitz zu jener Urthatsache gelangen. Ist damit alles aus? erlöschen alle brennenden Fragen in jenem letzten Punkte, zu dem man sie hingeleitet hat? tritt stilles Schweigen, erhabene Feier in der Seele ein, sobald wir irgend ein Blatt vom Baume des Wissens oder alle seine Hauptzweige auf jene Thatsache als ihre Wurzel zurückgeführt haben? Es wäre eine Täuschung, wenn wir das meinen wollten. Zwar momentan tritt eine gewisse Ruhe ein, wie nach jeder fertig gewordenen Thätigkeit; wir fühlen, wir sind bei einem Zielpunkt angekommen und ruhen zunächst in ihm, aber diese Ruhe dauert nicht länger als einen Augenblick. Sobald dieser vorüber ist, beginnt ein unruhiges Erstaunen. „Also das ist der Punkt, an welchen all unser Wissen, all der ungeheuere Reichthum der einzelnen Wissenschaften soll angeknüpft werden, und von dem aus all unser Wissen erst seine letzte bestimmte Eigenthümlichkeit erhält, und all dieses Wissen ist durch deine Auseinandersetzung dazu verurtheilt, Vorstellung, nichts als Vorstellungen in einem Vorstellenden zu sein.“ Schiessen uns da nicht tausend Fragen und Ueberlegungen durch den Kopf, wird nicht jeder sich sagen: gesetzt, es sei wahr, was du als die Grundlage alles haltbaren Philosophirens aufgewiesen hast, weiss man denn nichts weiter als diese Grundlage? wie gehen aus dieser

alle einzelnen Zweige des Wissens, Naturwissenschaft, Mathematik, Logik, Moral, Religion, Aesthetik hervor? Wirst du da auch sagen: wir finden das so und so in uns, wir finden z. B. die und die Vorstellungen in uns, welche wir mit dem gemeinsamen Namen Natur bezeichnen, in diesen treffen wir die und die Einzelvorstellungen an, aus diesen Einzelvorstellungen kann man die einzelnen Seiten der Naturwissenschaft, Physik, Chemie, Physiologie etc. herausbilden; zwar finden wir auch da mancherlei Vorstellungen, aber eine unter ihnen lässt sich aufzeigen als die feste und gewisse, gegen welche die anderen leere Möglichkeiten werden; die letzteren sind also die, welche als die nichtrichtigen, nicht-wahren und wirklichen zurückzutreten haben vor jenen als den richtigen, wahren und wirklichen? Wirst du es so fort durch alle Hauptgebiete des Wissens hindurch machen, so dass allüberall die thatsächlich festen Vorstellungen im Unterschied von den blos möglichen oder den erweisbar leeren Einbildungen es sind, welche die ganze Summe und den ganzen Sinn philosophischer Wahrheit ausmachen? Zwar gestehst du zu, dass diese leeren Einbildungen selbst thatsächliche Vorstellungen sind, insofern sie eben vorgestellt werden; wie die anderen besseren Vorstellungen auch, aber du behauptest, es giebt einen aufzeigbaren Unterschied zwischen Vorstellungen und Vorstellungen, wodurch die einen zu leeren, nichtigen werden gegenüber von anderen, die sich durch den Vergleich als die wahren und reellen ausweisen. Und wenn man nach einem Beispiel fragt, durch das Einem die Sache näher gebracht werden könnte, so kommst du etwa als mit einem durchschlagenden damit, dass Millionen gemeint haben, Vorstellen und Sein seien in ihnen etwas Verschiedenes, während die geringste Achtsamkeit auf uns selbst und auf die vorgeblichen Beweise für jene Unterscheidung es unüberwindlich gewiss mache, dass Vorstellen und Sein in uns eins und dasselbe ist, sobald man nur erkannt hat, was nicht zu läugnen steht, dass Fühlen und Wollen selbst nichts sind als Vorstellungsweisen besonderer Art, dass also die feste Thatsächlichkeit ist, dass unser Sein nichts ist als unser Vorstellendsein, und dass dagegen die andere so verbreitete Ansicht nichts ist

als ein leerer, nichtiger Gedanke, kaum mehr eine Möglichkeit in anderem Sinne, als dass jemand eine Sache so und so zu denken wähnt, aber, wenn er sein eigenes Denken genauer überschlägt, findet, dass er sie gar nicht so denkt, nicht so denken kann, weil er nämlich, so oft er sie denkt, wirklich und wahrhaftig die Sache auf eine ganz andere Weise denkt, als er sie zu denken glaubte.“ So ungefähr wird allerdings unser Gang und unsere Methode sein müssen nach dem Voraufgehenden; und es wäre gewiss nichts Geringes, was wir vorhaben, falls es uns etwa so wohl gelänge, wie wir uns bis jetzt schmeicheln, dass es uns gelungen sei, die Urthatsache alles Wissens sicher und bestimmt herauszuheben, genau und scharf anzugeben, was in ihr liegt und was nicht, wie das im Einzelnen früher ausgeführt worden ist. Es wäre in der That ein Bedeutendes gewonnen, wenn wir z. B. die Grundbegriffe der Naturwissenschaften in ähnlicher Weise sicher zu stellen vermöchten, und in diesen Grundbegriffen die Methode mitentdeckten, wie in ihnen weiter zu arbeiten sei, so dass das Detail dieser Wissenschaft von da aus gefunden werden kann, wie sich uns ja auch in der Urthatsache zugleich der Weg, die Methode zeigte, die wir von ihr aus zu nehmen hätten. Es wäre das etwas sehr Grosses, aber ich fürchte, man wird es zu klein finden für die Ansprüche, die man im Stillen macht, und die durch die früheren Untersuchungen noch keineswegs ganz niedergeschlagen und zum Schweigen gebracht sind. Man wird sagen: wenn dir das gelänge, so wäre doch alles keinen Schuss Pulver werth; denn einmal brächtest du es mit allem zu nichts mehr, als wozu du es bis jetzt gebracht hast, zu einem Vorstellenden mit seinen Vorstellungen; jedes Vorstellende würde seine Vorstellungen vorstellen, alles, was wir Natur, Welt, Menschen, Gott nennen, würde immer und ewig nichts als deine Vorstellungen sein. Wohl zu merken, deine Vorstellungen; denn wenn du mich vorstellst, so bist du der Vorstellende, ich der Vorgestellte, für dich bin ich nichts als ein von dir Vorgestelltes, in und durch dein Vorstellen Gegebenes, eine andere Realität als die des Vorgestelltseins habe ich für dich nicht; das hast du immer und immer wieder eingeschärft, fürchtend, dass die

Menschen es schnell vergessen werdeu, weil es ihnen zu ungewohnt, ja unnatürlich vorkommt. Du magst noch so sehr die Grundbegriffe und Methoden der einzelnen Wissenschaften von deiner Urthatsache aus feststellen, so fest, dass sie nie wanken können, so bist und bleibst du in lauter Vorstellungen befangen, weisst von nichts als Vorstellungen. Nicht blos dies Zimmer, nicht blos was du issest und trinkest, sind deine Vorstelluugen, wenn auch Vorstellungen besonderer Art, auch dein Vater, deine Mutter, dein Weib, deine Kinder sind als ebendasselbe vorgestellte Realitäten, d. h. Vorstellungen mit der Nebenvorstellung, dass sie ausser dir da sind, dass du mit ihnen zusammen bist, Leid und Freude mit ihnen theilst, aber das sind alles blosse Vorstellungen in dir, sehr complicirte und mannichfache; was du von ihnen weisst, ist, dass sie vorgestellt sind, ein Sein habeu, sofern sie von dir vorgestellt werden, während du ein Sein hast als vorstellend. Ob sie dies gleichfalls haben, ob sie nicht blos sind, sofern sie vorgestellt werden, sondern siud wie du, gleichsam Fleisch von deinem Fleisch, Bein vou deinem Bein, sofern sie nämlich selbst vorstellen und vorstellend sind, das kannst du nicht wissen, vielleicht nie wissen. In deiner Urthatsache bist stets du selbst, du allein als vorstellend und vorstellend seiend enthalten, alles Andere als vorgestellt, vorgestellt seiend, aber so dass das seiend nicht getrennt werden darf vom vorgestellt, sondern dass es ganz und gar gleichbedeutend ist mit der Bezeichnung vorgestellt. Du darfst nicht sagen, ich nehme zwar keine Dinge ausser mir an im gewöhnlichen todten Sinne des Wortes Ding, so dass ich zwar Häuser, Bäume, Erde und den blauen Himmel über mir als blos vorgestellte Dinge ansehe, aber ich nehme vorstellende Iche ausser mir an, die mir gleichen oder ganz ebenso sind wie ich, und zwischen diesen und mir lasse ich dann die ganze Buntheit und Mannichfaltigkeit der Welt spielen als eine gleiche Art von Vorstellungen, die sich in uns vorstellenden Wesen findet zu unserer Lust, Freude, Erziehung, Beschäftigung, oder wie man sie deuten will in ihrer Beziehung zu uns. Du darfst das nicht sagen; denn das hast du selbst früher verboten als eine willkürliche Annahme. Es darf nur Einer kommen

und sie läugnen, so kannst du nichts machen. Denn was viele Philosophen für eine solche Annahme angeführt haben, dass die Sicherheit und der Verkehr des Lebens sie nothwendig mache, wenn ich als vorstellendes Wesen, als Person, von Andern wolle behandelt sein, so sei es billig und gehörig, dass ich sie wieder als Personen gleich mir behandle, — so ist das sehr wenig tief gedacht und sehr bequem die Sache abgemacht. Es liegt darin eine ganz eigene Anwendung des Spruches vor, was du nicht willst, dass dir geschieht, das thu auch einem Andern nicht. Dieser Verkehr des Lebens bliebe ganz wohl bestehen, auch wenn jeder nur sich für vorstellend hielte, alle Anderen blos für seine Vorstellungen, falls diese Vorstellungen nur dieselbe Selbständigkeit und Macht gegen ihn zeigten, wie dies z. B. den mathematischen Gebilden eigen ist, die in ihrer strengen Form doch jedermann zunächst für reine Vorstellungen hält. Dann könnte ich alle Menschen blos für meine Vorstellungen halten, freilich nicht für willkürliche Vorstellungen, sondern für solche, in denen ich beim Vorstellen durchaus gebunden wäre; zu diesem Gebundensein würde auch gehören, dass ich in meinen sittlichen Vorstellungen, Gefühlen und Willensthätigkeiten mich so gegen sie betrüge, wie es derjenige thut, welcher sie für nicht blos vorgestellte, sondern durchaus wirkliche, von unserem Vorstellen schlechthin unabhängige Realitäten zu halten glaubt. Dass mich die Anderen mit gleicher Münze bezahlen möchten, mich gleichfalls blos als Vorstellungen behandeln würden, darf mich wenig kränken; denn ich bin gerade so wenig eine willkürliche Vorstellung von ihnen, wie sie von mir, sie könnten gegen mich dasselbe Betragen einhalten, wie jetzt, obwohl sie mich für nichts als ihre Vorstellung hielten. Eine Gefahr für unser praktisches Leben wäre somit in keiner Weise von dem allerstrengsten Idealismus zu besorgen, abgesehen davon, dass diese ganze Argumentation voraussetzt, das praktische Leben müsse unter allen Umständen gerettet werden und alle zu seiner Rettung nothwendigen Annahmen müssten schlechterdings als richtig genommen werden, was doch erst sehr zu erweisen wäre und wovon sich in der Urthatsache unseres Wissens so ohne Weiteres nichts findet, mindestens nicht mehr als von mancher anderen Annahme,

die Menschen gemacht haben, auch. Es wäre selbst die Frage, ob nicht gerade im Praktischen die Menschen gegen einander häufig genug so handeln, als ob sie nicht blos unsere Theorie hätten, sondern auch Folgerungen aus derselben zögen, die wir nicht sofort zu ziehen erlauben würden. Die Menschen behandeln häufig einander so, als ob jeder blos sich für vorstellend, fühlend und wollend hielte, und alle anderen nur als seine Vorstellungen ansehe, die selbst nicht real wären, wie er selbst, nicht so dächten wie er, Wohl und Wehe nicht empfänden gleich ihm, Begehren und Verabscheuen nicht in derselben Weise hätten wie er. Die Frage, die ein Mensch manchmal dem andern stellen muss: denkst du eigentlich, ich sei ein Hund, ein Stück Vieh, ein Stück Holz oder ein Stein, deutet genau auf das, was ich meine. Wenn man die fühllose Grausamkeit mancher Menschen gegen ihre Mitmenschen sieht, die herzlose Wollust, welche der eigenen kurzen und reuevollen Lust Tausende von Mitmenschen opfert, nicht achtend, dass diese darüber zu Grunde gehen müssen, wenn sie Menschen sind: so wird man versucht zur Ehre der Menschheit zu glauben, dass sie wirklich im Stillen davon ausgehen als einem selbstverständlichen Satze, dass nur sie selbst wahrhaft sind, weil sie vorstellend sind, die Anderen aber eigentlich nicht sind, weil sie blos von ihnen vorgestellt sind. Es würde sehr für die Ansicht sprechen, dass es den Menschen sogar natürlich ist von dieser Grundansicht auszugehen, dass die meisten erst dann an die Realität der anderen Menschen glauben, wenn diese ihnen nicht Gutes, sondern Böses zufügen. Wenn wir von Anderen zu leiden haben, dann kommen sie uns nicht mehr als Wesen vor, die für uns gar keine andere Existenz haben, als dass sie uns etwa einmal in die Vorstellung hineinlaufen; dann geht uns erst ein Licht auf, dass es Menschen neben uns giebt, gleich uns in der Macht wehe zu thun; wenn wir diese Macht fühlen, sind wir geneigter sie auch unsererseits als Menschen zu behandeln, um von ihnen als ebensolche behandelt zu werden. Wir sind darin meist wie die Kinder, die nicht glauben, dass es mit dem Gebote der Eltern Ernst sei, wenn sie nicht gelegentlich bei Nichtbefolgung desselben die strafende Hand gespürt haben. Aber ein Beweis für die Realität,

unabhängig von unserem Vorstellen, ist das doch nicht; denn dass eine Vorstellung uns Schmerz erregt, macht sie noch nicht zu etwas Anderem als Vorstellung. — In den eben besprochenen Erscheinungen menschlichen Thuns ist die Voraussetzung, ich der Vorstellende bin, alles Andere sind meine Vorstellungen, nur stillschweigend im Hintergrund vorhanden; zuweilen ist die Ansicht auch offen ausgesprochen worden, nicht blos von Philosophen, die behaupteten, es lasse sich nicht beweisen, dass ausser dem Vorstellenden und seinen Vorstellungen irgend etwas sei, sondern auch im gewöhnlichen Leben in gewissen Jahren der Entwickelung bricht so ein Gedanke nicht selten hervor, zum Theil erschreckend für das Gemüth, das ihn fasst, zum Theil scherzhaft genommen und behandelt. Im beginnenden Jünglingsalter mit 16, 17 Jahren, fern von aller Philosophie, gestehen sich wohl Freunde ein, dass ein derartiger, sei es ängstlicher, sei es närrischer, Gedanke sie beschlichen habe, und wie es im Uebermuth der Jugend geht, so machen sie sich wohl den Spass, diesen Gedanken zu verfolgen und auszumalen allen Dingen, allen Menschen gegenüber, und durch seine reichen Combinationen sich zu ersetzen, was sie bisher als Realitäten genommen haben; nur wenn der Scherz abgenutzt ist und sich gegen die übermüthige Schaar selbst wendet, die Gott und Welt blos als das Spiel ihrer Einbildungskraft deutete, dann kommt Bangen und Entsetzen wegen der Consequenz solcher Spielerei über die jungen Gemüther, und sie geben auf mit frevelndem Witz auszuspinnen, worin sie schliesslich selbst gefangen werden. Hat sich ihnen erst die Welt in eine Phantasmagorie ihres Kopfes verwandelt, in eine Welt selbsterzeugter Gespenster, denen sie sich als Herren und Meister, als von ganz anderem Stoff und Kern, überlegen fühlten, so ändert sich die Empfindung, sobald sie selbst als Phantasmagorie gelten sollen; selbst blos vorgestellt zu sein, blos Gespenst unter Gespenstern zu sein, davor erfasst das Gemüth ein Schauder, es verzichtet auf jene Vorstellung und ordnet sich als vorstellend den Vorstellenden ein, geneigt Gleiches zu geben und zu empfangen. Nur in der rücksichtslosen Art, das eigene Vorstellen, Fühlen und Wollen als das wirkliche anzusehen, vor welchem alles andere Vorstellen,

Fühlen und Wollen gar nicht in Betracht kommc, nur darin bricht, milde ausgclegt, etwas von dcr Gesinnung, nur ich als vorstellend bin wahrhaft, alles Andere als blos vorgestellt von mir hat nicht die gleiche Realität, stets wieder hervor. „Das wäre nun alles schön und gut angebracht, wird man sagen, aber es ist alles gegen dich, nicht für dich. Denn wenn cs dir auch gelingen sollte nachzuweisen, dass die anderen Iche, obwohl blos von uns vorgestellt, doch die gleiche Beachtung und Rücksicht verdienen, als wären sie vorstellend, fühlend und wollend, so entgehst du zwar einer Folgcrung, die man gegen dich vorbringen möchte aus moralischen Gründen, aber die Sache bleibt nach wie vor, dein Gedanke hat ctwas geradezu nicht blos Paradoxes, sondern Absurdes, wie sich mit nahelicgenden Beispiclen bcweisen lässt. Gesetzt, ich wäre ein Kind und sehe meine Eltern vor mir, dann bin ich das Kind vorstcllcnd, meine Eltern von mir vorgestellt, also meine Vorstellungen, die ich nicht umhin kann zu haben. Aber weiter heisst die Realität dieser Vorstellungen auch nichts, als dass ich sie nicht willkürlich sehen oder nicht sehen kann, sondern wenn ich mein gesundes Auge aufschlage, es Tag ist, die Eltern da sind, so sehe ich sie und stelle sie durch Wahrnehmung vor. Wie kann ich aber denken, sie seien meine Vorstellungen und andere Realität hätten sie nicht, da ich doch weiss, dass sie beide waren, als ich selbst noch nicht war, dass sie mich vorstellten, als ich noch gar nicht oder kaum vorstcllend war? Nach meinem jetzigen Vorstellen müsste ich mich für vorstellend, sie blos für vorgestellt halten, nach jenem anderen Wissen aber war ihr Vorstellen und Sein früher als das meine, unabhängig von dem meinen vorhanden; wie soll sich das auf einmal umgeändert haben, oder wie soll ich die zwei Vorstellungsweisen, die ich beide habe, mit einander vereinen? Und liessen sich nicht tausend andere Exempel bringen, an welchen die Abenteuerlichkeit und Seltsamkeit deiner ganzen bisherigen Vorstellungsweise so einleuchtend wird, dass du, soll sie Geltung behalten, auf alle Fälle noch eine Veränderung an ihr anbringen, mindestens zeigen musst, dass diese Einwendungen nicht triftig, dass sie blos scheinbare Verlegenheitcn sind, während sie uns Anderen die allcrgründ-

lichsten Widerlegungen eines und zwar keines unbedeutenden Punktes in deiner bisherigen Gesammtansicht auszumachen scheinen.“ Ich lasse einen Augenblick dahingestellt, ob wirklich diese Einwendungen nicht leicht beseitigt werden könnten, indess, ohne mich dabei aufzuhalten, will ich etwas Anderes zur Sprache bringen, das jedem, der den bisherigen Untersuchungen gefolgt ist, längst auf der Zunge liegen wird. Gesetzt nämlich, es gelänge uns von der gefundenen Urthatsache alles Wissens aus alle Grundbegriffe und Methoden aller Wissenschaften aufs beste festzustellen, so scheint eine und zwar die Hauptfrage aller Philosophie aller Zeiten damit kaum berührt, geschweige beantwortet zu sein. Die Urthatsache des Wissens wird nach uns so, wie sie ist, gefunden, fest und unabänderlich gefunden, die Grundbegriffe und Methoden sollen in gleicher Weise fest und unabänderlich gefunden werden; da bleibt die grosse Frage ganz unbeantwortet: woher das alles? Zwar hast du, wird man uns vorhalten, diese Frage nach der Ursache bei der Urthatsache in einem Sinne abgewiesen, du hast gesagt: das Urwissen ist fest und gewiss und letzter Punkt für all unser sonstiges Wissen, ohne dass in ihm darüber etwas liegt, wie es zugeht oder hergestellt und hervorgebracht wird als vorstellend, vorstellend sein, als ich, theoretisch, fühlend, wollend; du hast aber zugestanden, dass man indirect etwa versuchen könne, dahinter zu kommen, wie das alles ursachlich zugehe und sich fort und fort ereigne, nur werde die Gewissheit und Festigkeit des Urwissens von der Entscheidung dieser Frage in keiner Weise berührt. Jetzt, wo du dich daran begiebst, die Grundbegriffe und Methoden der einzelnen Wissenschaften festzustellen und wo du angedeutet hast, dass du diese gleichfalls findest, vorfindest, wie das Ich, das Ich stelle vor früher, jetzt drängt sich die Frage: woher das alles, was du so vorfindest, von neuem und stärker noch auf. Dass wir die Begriffe der einzelnen Wissenschaften in uns vorfinden, so und so vorfinden, das ist gewiss, aber wie kommen sie denn in uns? das ist eine Frage, die laut auf der Schwelle solcher Untersuchungen sich regt, so laut, dass sie nicht kann abgewiesen werden. Fliesst das alles aus dem Ich und Ich stelle vor so einfach her, ist

das Ich stelle vor der Quellpunkt, aus welchem sich naturwissenschaftliches, mathematisches, logisches, ästhetisches, moralisches, religiöses Wissen als ebensoviele nach verschiedenen Seiten ablaufende Bäche ergiessen, einfach hervorbrechend mit Kraft und nichthemmbarer Gewalt, gerade so wie wir nicht umhin können das Ich im Vorstellen und das Vorstellen im Ich zu haben u. s. w.? Ist das Ich stelle vor der geheimnissvolle Mittelpunkt, aus welchem die einzelnen Wissenschaften als ebensoviele lichte Strahlen hervorbrechen, etwa wie viele Mystiker sich Gott gedacht haben als eine tiefe, heilige, selige Stille, und dann spricht er plötzlich, und in diesem seinem Sprechen bringt er hervor ein Abbild seiner selbst, ein ewiges, den Sohn, und ein zeitliches, diese Welt? oder wie man sich Gott gedacht hat als eine Finsterniss, in welcher ein Licht aufzuckt, das ist dann die Erkenntniss Gottes von sich selbst und von allem, was in dieser ewigen Finsterniss mitruht, von den Keimen der Dinge dieser Welt, die durch jenes Licht mit beleuchtet und hervorgezogen werden aus der Dunkelheit zu allmählich immer grösserer Helligkeit, bis sie ganz in das göttliche Licht jener Selbsterkenntniss aufgehen und zu Gott selbst gehören? Müssen wir nicht, so scheint es, etwas Aehnliches davon lehren, wie die einzelnen Gebiete des Wissens aus der Seele hervorgehen, da wir nichts bis jetzt haben als das Ich stelle vor, und nun aus ihm allen Reichthum des Wissens sollen hervorblühen machen? Das eben Geschilderte waren Ansichten von geist- und gemüthvollen Mystikern, deren Anschauungen halb auf der Grenze von Geist und Natur liegen; zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Religionen hat es dergleichen Vorstellungen gegeben, Schelling und Hegel sind ihnen sehr verwandt, Fichte scheint sogar fast wörtlich, d. h. wörtlich, was den Sinn, nicht den Ausdruck betrifft, eine solche Ansicht gehabt zu haben. Wir könnten aber auch zu einer weniger gemüth- und phantasiereichen Vorstellung greifen, zu einer mehr mathematisch erhabenen. Das wäre etwa die Spinoza's oder die des kalten Fatalismus, welcher ohne Aufflackern von Licht aus Finsterniss, ohne Hervorbrechen einer Sprache aus ursprünglicher Stille alles aus der Urthatsache herfliessen lässt, wie die Gleichheit der Winkel eines Dreiecks

mit zwei Rechten aus dem Begriff und der Thatsache des Dreiecks herfliesst, d. h. unmittelbar mit darinliegt. Wir könnten aus dem Ich stelle vor die einzelnen Wissenschaften und deren Grundbegriffe als besondere Arten des Vorstellens herströmen lassen, als müsse das nur so sein, als seien mit dem Ich stelle vor nun einmal fest und unweigerlich diese einzelnen Gebiete besonderen Wissens gesetzt, aus der Natur des Ich folgend, wie die Gleichheit der Halbmesser aus dem Kreise unmittelbar folgt. Das wäre die Ansicht, deren prägnantester Vertreter Spinoza gewesen, die aber viel älter ist; aller eigentliche Fatalismus theilt mit Spinoza die kalte Grossartigkeit und eiserne Majestät, mit der eine solche Vorstellung zu imponiren geeignet ist; wir würden nur, was Spinoza und die Fatalisten auf Gott oder auf eine Natur oder einen Urgrund der Natur übertragen haben, besser und richtiger vom Ich sagen, sintemal Gott, Natur, Urgrund zunächst Vorstellungen in uns sind, also unser vorstellendes Ich voraussetzen, welches selbst unmittelbar nichts mehr in der Urthatsache seines Wissens voraussetzt als sich selbst in seinem thatsächlichen sich Vorfinden. An das Ich stelle vor würden wir so alle besonderen Vorstellungskreise anknüpfen mit der Erklärung, dass sie aus ihm folgten, wie die drei Winkel = 2 RR. aus dem Dreieck, und wenn wir die Grundbegriffe in der angegebenen Weise für alle diese Wissenschaften aufgestellt hätten, so wären wir fertig und unsere Philosophie wäre vollendet. Werden wir es nun so machen? nein, gewiss nicht; vor dieser Versuchung, der so viele philosophisch unterlegen sind, sind wir durch unsere bisherigen Untersuchungen gänzlich bewahrt. Aus dem Angeführten aber mag zunächst nur beiläufig erhellen, wie trügerisch der so sehr gepriesene Begriff der Ursache ist. Bei all den geschilderten Erklärungen war gemeint, die letzte Ursache solle darin aufgezeigt werden, aber die Art, wie die letzte Ursache da erscheint, sieht mehr aus wie ein Taschenspielerkunststück, als wie eine genetische oder ursachliche Erklärung. Die Finsterniss, aus der Licht hervorbricht, die Stille, aus der ein Sprechen hervorgeht, ohne dass man sieht, wie und wodurch, das ist nicht anders, als wenn ein Künstler uns etwas aus der Pistole schiesst, während

wir bei der voraufgehenden Untersuchung sie ganz leer gefunden hatten und auch nicht wahrgenommen haben, dass nachträglich etwas in sie hineinkam. Hegel wollte das gerade freilich vermeiden, aber wir haben früher gesehen, wie gar nicht ihm das mit seinem reinen Sein gelungen ist. Bei Spinoza ist noch zu beachten der Mangel jedes nur irgend vorstellbaren Hervorgehens, das mindestens die Anderen bei ihrer Herleitung der Dinge hatten. In einem Dreieck sind allerdings die Winkel = 2 RR., aber das Dreieck weiss nichts davon und merkt nichts davon, erst wenn jemand eine Seite verlängert und noch allerlei Begriffe und frühere Constructionen dazu nimmt, folgt der Satz; er liegt zwar im Dreieck als solchem, er folgt aber nicht anders, als wenn jemand ihn folgert, was allerlei Manipulationen erfordert, so dass von einem Herfliessen nicht die Rede sein kann. Mit anderen Worten, von Ursache ist bei Spinoza und dem Fatalismus gar nicht die Rede, sondern blos von einer Thatsache, in der bereits alles fertig liegt, und wird sie nicht so gedacht, so kommt man zu nichts. Dass es bei den anderen Ansichten nicht anders war, liegt auf der Hand, es war dort blos statt der starren Thatsachen gleichsam eine aufzuckende oder von Anfang an sich regende. Dies blos nebenbei zur Illustrirung des Satzes, dass um die Ursache und ihren Begriff mehr falscher Nimbus strahlt als wirklicher Heiligenschein, und zugleich zur Bekräftigung unserer Versicherung, dass wir es so nicht machen werden, einmal weil es so nachweisbar schlecht gemacht wurde, und sodann weil unsere Methode es uns verbietet. Wir können die Ursache nicht anders hereinbringen als einen realen Gedanken, wie jeden anderen auch. Zunächst ist er uns eine mögliche Vorstellung, das haben wir schon früher gesehen, als wir die directe Findung der Ursache als thatsächlich vorhanden im Urwissen ablehnten. Ob er aus einem möglichen Gedanken ein realer, thatsächlich fester und unvermeidlicher wird, das hängt nicht von einer vorgeblichen Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Begriffs ab, welche zu gar nichts führen würde, sondern blos und allein davon, ob wir ihn als thatsächlich fest und unabänderlich vorfinden, und zwar wo und wie weit wir ihn so finden; nur in diesem Fall und nur so-

weit hat er Gültigkeit. Also Realität, äussere Realität, und Ursache müssen zunächst Gegenstand unserer Untersuchung werden, wenn nicht alles, was wir bis jetzt gefunden haben, wie ein Feenmärchen oder eine Willkür des Behauptens erscheinen soll, gegen welche sich stets ein Zweifel regt, der nicht wegzubringen ist.

Auf diese Untersuchung aber werden wir noch von einem anderen Punkt aus getrieben, der uns nicht entgehen kann. Ich bin vorstellend, dies finde ich als letzte Thatsache, so oft ich von Wissen rede, aber ich kann von keinem Wissen je reden, ohne eine begleitende Vorstellung zu haben, welche uns ganz vorzüglich auf äussere Realität jedesmal hinstösst, und zwar nicht blos auf äussere Realität in dem Sinne, dass sie etwas ist unabhängig von unserer Vorstellung, sondern genau in dem Sinne des räumlichen Ausser-uns-seins. Mit einem Worte, wir stellen nie vor, ohne begleitende Wahrnehmungsvorstellungen zu haben. Nicht dass alles, was wir vorstellten und dächten, selbst lauter Wahrnehmungsvorstellungen sind, aber, ob wir träumen oder wachen, so ist das, was immer in unserem Vorstellen mitgesetzt ist, dies, dass wir Dinge räumlich um uns sehen, mit unserem Körper agiren, uns in irgend einer Lage oder einem Zustand befinden, sei es in einem leidigen oder lustigen, oder einem, der uns kaum das Gefühl unseres Körpers giebt, während wir uns doch bewusst sind, im Körper zu sein und uns mit demselben in einer uns umgebenden, auf uns einwirkenden Körperwelt zu befinden. Ja, all unser Denken fängt nicht blos mit Wahrnehmungsvorstellungen an, wie man häufig behauptet hat, mag man es nun so auslegen, dass die Wahrnehmungsvorstellungen die einzigen Ursachen all unseres anderen Vorstellens sind oder blos die Veranlassung und Gelegenheit für die Kraft unseres höheren Denkens, sich zu zeigen und zu üben; man muss vielmehr behaupten, alles Vorstellen, welches wir kennen, hat stets zur Voraussetzung die Wahrnehmungsvorstellungen, es wäre gar nicht, wenn wir diese nicht zuerst gehabt hätten nicht nur, sondern fortwährend hätten. Der Beweis ist einfach. Träumen wir, so haben wir dabei stets Wahrnehmungsvorstellungen, schon darum, weil wir nie träumen, ohne dass Reste früherer Gedanken und Vorstellungen sich regten;

die meisten Träume sind überdies durch körperliche Zustände letztlich veranlasst, die angstvollen und die freudigen, d. h. durch Wahrnehmungsvorstellungen, denn anders kennen wir bis jetzt unseren Körper und überhaupt die Körper nicht denn als eine besondere Art Vorstellungen, was sie in letzter Instanz auch immer bleiben werden; alle Erinnerungen und Nachwirkungen aus unserem wachen Vorstellungsleben aber sind nie ohne Beziehung auf Wahrnehmungsvorstellungen, weil das wache Leben selbst nichts ist als das Vorhandensein bewusster Wahrnehmung. Wach sein heisst die Sinne geöffnet haben; wir brauchen nicht immer, wenn wir wach sind, an Sinnesdinge zu denken oder stark bewusste Wahrnehmungsvorstellungen zu haben, aber die leiseste Aufmerksamkeit auf das, was wir wach sein nennen, zeigt uns, dass es ein Geöffnetsein der Seele nach aussen ist, d. h. ein fortgesetztes mehr hervortretendes oder mehr zurücktretendes Wahrnehmen. So oft wir überhaupt vorstellen, haben wir Wahrnehmungsvorstellungen, selbst die Entzückungen der Propheten und Heiligen, von denen erzählt wird, sind davon nicht frei; was sie behaupten, da erlebt zu haben, hat Hobbes mit einem sehr zutreffenden Ausdruck die sensio supernaturalis genannt, eine Wahrnehmung höherer Art, ein Schauen, Gesicht, Berühren oder wie man es bezeichnen mag; so dass wir nicht einmal nöthig haben, diese Zustände auszuschliessen als übernatürliche von unserer blos auf das Natürliche gerichteten Erkenntniss, sondern, die Realität dieser Zustände und die Zuverlässigkeit ihrer Auslegungen zugegeben, sie als eine Wahrnehmung bezeichnen können, als der Gattung nach dasselbe, blos der Art nach verschieden. Ueberdies sind all solche Zustände ausgegangen von den gewöhnlich menschlichen, d. h. der Mensch war wach oder im Traume, und da kamen diese höheren Wahrnehmungen über ihn, über welche wir unser Urtheil hier noch nicht abgeben können. Die Thatsache selbst, dass Wahrnehmen = wach sein oder träumen da sein muss, wenn wir denken, steht uns somit fest, wir finden sie in uns, so oft wir vorstellen und denken; ob das immer so bleiben wird, wissen wir nicht, aber so lange wir so sind, wie wir sind, indem wir jetzt unser Wissen untersuchen, so lange bleibt es natürlich

so, und die Möglichkeit, dass es einmal anders sein werde, ist bis jetzt eine leere, ein blosser Gedanke ohne Anhalt für seine Verwirklichung. Vielleicht findet sich später einmal, dass es sicherlich anders werden wird, aber der blosse Gedanke der Möglichkeit kann diese Sicherheit nicht geben, diese kann nur indirect gefunden werden auf Grund etwa einer gegebenen Wirklichkeit unseres gegenwärtigen Vorstellens und von ihr aus; die gegebene Wirklichkeit aber ist bis jetzt, dass all unser Vorstellen zu seiner Voraussetzung hat das Dasein der Wahrnehmungsvorstellung in grösserer oder geringerer Stärke. Weil so die Wahrnehmung das Prä hat vor allem anderen Vorstellen, vor allem im Unterschied von der Wahrnehmung sogenannten Phantasiren oder Denken, darum muss zuerst metaphysisch zur Erörterung kommen, was es mit der Wahrnehmung auf sich hat. Ja, eine kleine Ueberlegung zeigt nicht blos, dass kein Vorstellen und Denken ist, ohne dass Wahrnehmung = wach sein da ist, oder einmal, wegen der Träume wird dies hinzugefügt, da war, sondern es ist bekannt, dass drei Viertel all unseres Phantasirens sich auf früher gehabte Wahrnehmungsvorstellungen bezieht; diese sind das Material, mit welchem unsere freie Phantasie arbeitet. Es ist hier gar nicht nöthig die Streitfrage zu entscheiden, ob unsere Phantasie nichts Neues hervorbringen kann, sondern blos zusammensetzend und trennend mit dem Inhalt der Wahrnehmung schaltet; es genügt, dass drei Viertel unseres Phantasirens sich auf Wahrnehmungen bezieht, und selbst wenn das nicht wäre und wir alles ganz mit freiem Denken dichtend erzeugten, so thun wir das sicher blos im Wachen oder im Traum, diese aber, wie gezeigt, setzen die Wahrnehmung voraus. Was unser Denken im engeren Sinne betrifft, so ist die Hauptmasse desselben fortwährend mit der Bearbeitung der Wahrnehmungsvorstellungen beschäftigt, so sehr, dass Leibniz einmal naiv fragte, was wir denn denken sollten, wenn wir nicht die Sinnesdinge zu Gegenständen unseres Nachdenkens hätten, und ähnlich drückt sich Kant im Eingang der Kritik der reinen Vernunft aus. Noch mehr erhellt dies daraus, dass man gewöhnlich auf das Uebersinnliche kommen wollte vom Sinnlichen aus, auf Gott schliessend von der

Natur, seine Eigenschaften bestimmend nach den Vollkommenheiten, die man da fand, die Eigenschaften unserer Seele erklärend durch Verneinung dessen, was man am Körper erkannt hatte als diesem wesentlich und eigenthümlich, von dem aber die Seele gänzlich verschieden sei. Wie wir uns drehen und wenden, überall bieten sich die Wahrnehmungsvorstellungen dar und drängen sich in all unser Vorstellen ein, so dass wir über kein Gebiet klar werden können, ehe wir über diese ins Reine gekommen sind. Was sollen wir mit der Logik anfangen, wenn wir sie nicht auf die Sinnesdinge anwenden? das überwiegende Material unserer Schlüsse würde uns damit verloren gehen. Nicht anders wäre es mit der Mathematik, diese hat ihre Grösse wesentlich durch ihre Anwendung auf Physik und Natur überhaupt. Von der Aesthetik ist sofort klar, dass das Schöne wesentlich im Sinnenschein seine Stätte hat, also mindestens in Vorstellungen, welche erst auf Wahrnehmungen gefolgt sind. Die Moral hat ihren Tummelplatz, ihr Uebungsfeld ganz in der äusseren Welt, denn die Natur, welche sie bearbeiten lehrt im Dienste der Menschen, und die Mitmenschen, auf welche sie sich mit ihrer Thätigkeit bezieht, sind uns gegeben als Sinneserscheinungen gleich allen übrigen, nur dass wir in ihnen vorstellende Iche erkennen mit einem inneren Leben gleich dem unsrigen. Selbst die Religion als religiöse Gemeinschaft mit ihrer Verehrung Gottes und den Pflichten gegen die Menschen sammt ihren Aufgaben in der Welt bezieht sich zu $^5/_6$ jeden Augenblick auf die Sinnesdinge. So lange wir über diese Grundlage unserer Vorstellungen überhaupt und ihre Hauptarten nicht völlig ins Reine gekommen sind, ist keine Sicherheit und Gewissheit der weiteren Betrachtung zu erwarten. So haben wir hier das eigene Schauspiel: von den Sinnesdingen als besonderen Arten der Vorstellung wurden wir geführt auf die Urthatsache unseres Vorstellens und Wissens, und sobald diese festgestellt ist, werden wir vor allem und zunächst wieder auf die Sinnesdinge geführt, immer mit dem geheimen Gedanken, als müsste hier doch noch etwas Anderes zu entdecken sein als blosse Vorstellungen. Glauben wir doch die Realität da mit Händen zu greifen, mit Auge, Ohr zu fassen jeden Augenblick,

jede Minute, und ist es doch gerade dies Gebiet, wo die Wissenschaft die sichersten Beispiele ursachlichen Verhaltens mit bewunderungswürdiger Schärfe und Bestimmtheit gefunden hat. In allem diesem, mag der letzte Gedanke, den man nie scheint los werden zu können, sich nun bestätigen oder mag es bei den früheren Auseinandersetzungen schliesslich sein Bewenden haben müssen, in allem diesem liegt die Aufforderung, sich nicht mit dem allgemeinen Satz, den wir bereits haben, dass Sinnesdinge nichts als eine besondere Art des Vorstellens, nämlich Wahrnehmungsvorstellungen, seien, zu begnügen, sondern zuzusehen, ob wir metaphysisch mehr oder gar Anderes über sie herausbringen.

Um hierüber ins Klare zu kommen, suchen wir zunächst die charakteristischen Merkmale der Wahrnehmungsvorstellungen oder der Wahrnehmungsdinge; beide Ausdrücke sind ja uns vor der Hand noch ganz gleichbedeutend. Ich habe die Wahrnehmung von einem Stück Gold, ich will sagen, einem Dukaten. Was heisst hier Wahrnehmung? Erstens, ich sehe, ich nehme wahr mit dem Auge. Und was nehme ich da wahr? Es handelt sich dabei darum, festzustellen, was wir alle wahrzunehmen glauben, und vor der Hand alles bei Seite zu lassen, wovon indirect ermittelt worden ist, dass wir es so gar nicht wahrnehmen, mindestens nicht in der Weise, wie es uns im gewöhnlichen Leben zunächst bei der Wahrnehmung scheint. Ich sehe also ein rundes gelbes Stück von einem eigenthümlichen Glanz, dem Metallglanz. Dieses Stück hat ein Gepräge auf zwei Seiten mit Angabe seines Werthes und hat eine gewisse Dicke. Es könnte sich treffen, dass ich es nicht deutlich genug sehe, und es mir zweifelhaft bliebe, ob es ein wirkliches Goldstück sei. Dann würde ich näher hinzutreten, es zu betrachten. In beiden Fällen, dem, wo ich gleich deutliche Wahrnehmung habe, und wo ich mir dieselbe erst verschaffen muss, erblicke ich das Goldstück nicht allein, ich sehe gleichzeitig mit ihm viele andere Dinge, es liegt irgendwo, auf dem Tisch, dem Erdboden, in meiner Börse. Häufig unterscheide ich durch diese räumlichen Verhältnisse dasselbe von anderen Dingen schneller oder finde es dadurch rascher; ich sage etwa, das Goldstück habe ich in meine Schublade rechts gelegt, da muss es sich

also finden. Auch zeitliche Beziehungen sind immer da. Scheinbar kommen sie nicht zum Bewusstsein, das ist aber Täuschung. Die Angabe nach Stunden und Minuten, Tag und Jahr ist nicht immer ausdrücklich da, nicht explicite, nicht mit dem entfalteten Bewusstsein davon, aber implicite wohl, d. h. man kann sich immer leicht darüber besinnen, dass dies alles da ist. Denn wenn ich sage oder denke, ich sehe ein Goldstück, so liegt in dem Präsens die Zeit und zwar die gegenwärtige Zeit; was aber Gegenwart ist, versteht niemand, wie sich später noch genauer zeigen wird, anders als durch den Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft. In dem: ich sehe liegt das: ich sehe jetzt, und aus dem jetzt lässt sich Jahr, Tag, Stunde, Minute herauswickeln, oder welche sonstige detaillirte Zeitbestimmung ein Volk oder ein Mensch sich gefunden haben mag. Also räumliche Verhältnisse liegen in der Gesichtswahrnehmung, Zeitbestimmungen mischen sich mit ein. Bei den räumlichen Verhältnissen lässt sich noch ein Unterschied machen. Was wir oben so nannten, bezeichnete den Ort eines Dinges, d. h. dass das Ding neben den und den oder auf oder unter den und den anderen Dingen lag, und dass es ausser diesen Dingen sich befand, nicht von ihnen eingeschlossen, in ihnen enthalten war. Davon kann man noch trennen und trennt in der allereinfachsten Wahrnehmung die Gestalt des Dinges selber, hier die runde Gestalt des Goldstückes, den Kreis von metallischem gelbem Glanze. Das ist das Geometrische an der Wahrnehmung. In einem anderen Falle kann dies Geometrische, womit nichts gemeint ist als die Gestalt, anders beschaffen sein, viereckig, dreieckig u. s. f. oder von einer ganz anderen Art Rundung als der Kreis. Bis jetzt haben wir räumliche, zeitliche, geometrische Bestimmungen bei der Wahrnehmung des Goldstücks gefunden. Was treffen wir noch? Das Gepräge müssen wir zum Geometrischen zählen, denn es besteht entweder aus Figuren oder aus Buchstaben. Buchstaben aber sind Figuren aus geraden und krummen Linien nur mit der Nebeneinrichtung, dass sie nicht für das gelten, was sie sind, sondern etwas ganz Anderes, Töne und Vorstellungen, bedeuten. Bleibt übrig als noch etwas nicht besonders Herausgehobenes

die gelbe Farbe mit jenem Glanze, wie er dem Gold und allen Metallen eigenthümlich ist, sobald sie in compaktem Zustande sind. Und das alles sehe ich, die räumliche, zeitliche, geometrische und die Farbenbestimmtheit? Nein, alles sehe ich nicht. Zwar dass das Goldstück die und die Farbe hat, die runde Gestalt, dass es in der Mitte eines schwarzen Tisches liegend sich um so mehr von diesem abhebt, das sehe ich, aber die zeitliche Bestimmung: das Goldstück liegt jetzt da, sehe ich jetzt da liegen, sehe ich die auch? Schwerlich; ich darf mich nur besinnen, dass die Zeitbestimmung zwar implicite da war, aber nicht explicite, so werde ich inne, da ist ein Unterschied; ich nehme das Zeitliche beim Sehen des Goldstücks nicht in derselben Weise wahr, wie das Räumliche, Geometrische, Farbige. Für das letztere können wir auch sagen: das rein Qualitative, welches ich durch die Gesichtswahrnehmung erhalte; denn Räumliches und Geometrisches lässt sich zusammenfassen als die quantitative Seite des Wahrnehmungsgegenstandes, indem sie beide auf Grösse Bezug haben; Farbe erscheint uns am Goldstück zwar vereint mit der Grösse, aber als etwas von dieser durchaus noch Verschiedenes, als ein Wie beschaffen? neben dem Wie gross? Zwar gehört Grösse und Raum auch mit zur Beschaffenheit eines Dinges im weiteren Sinne, indess machen wir alle früh und leicht den Unterschied zwischen jenen als der Quantität und der Qualität im engeren Verstande. Räumliches, Geometrisches, Qualitatives sind die Wahrnehmungen, die wir beim Golde durch's Gesicht erhalten; daneben kann uns noch das Bewusstsein geweckt werden, dass wir jetzt, also in einer bestimmten Zeit, diese Wahrnehmungen haben. Ist dies alles für die Wahrnehmung Charakteristische? Nein, die Hauptsachen fehlen noch. Diese sind die Ueberzeugung und unwillkürliche Annahme, dass dieses Goldstück mit seinen Bestimmungen etwas von unserer Wahrnehmung und Vorstellung Unabhängiges sei, welches auch dort auf dem Tische liegen, die runde Gestalt haben würde, wenn es kein Auge erblickte. Insofern nenne ich das Gold ein Ding; damit will ich es aus den blossen Vorstellungen hinausgehoben haben. In ähnlicher Weise könnte ich die Wahrnehmung meines Getastes

von diesem Goldstück durchgehen; da würde ich nicht die Farbe als das Charakteristische finden, nicht den Metallglanz, sondern eine gewisse Festigkeit und Undurchdringlichkeit für meine Finger; durch diese würde ich noch besser verstehen, was man Masse oder Stück beim Golde nennt; ich würde auch begreifen, warum man Gold nicht blos ein Ding, sondern ein materielles Ding nennt; bei Materiell denken wir alle an Etwas, was sich nicht blos sehen lässt mit dem Auge, sondern was gefühlt, gefasst, mit Händen gegriffen werden kann, ohne sich zu zerstreuen und in ein Nichts der blossen Einbildung und leeren Vorstellung zu entweichen. Das Getast ist in diesem Sinne seit uralter Zeit die eigentliche Probe, ob ein Ding ein wirkliches Ding von Fleisch und Blut, von greifbarer Realität ist. Das Auge traut sich bald selbst nicht, in Dämmerung und Dunkelheit nimmt es einen Schemen und Schatten für ein wirkliches Ding, daher wird im Zweifel der Beweis des Tastens angetreten. Wie gesagt, alle Ermittelungen der Wissenschaft, alle auf Kunst beruhende Erfahrung bleibt vor der Hand draussen; vor dieser muss die unmittelbare, nächste, allen zugängliche gehört werden, denn die Kunst der Erfahrung stützt sich auf die kunstlose und arbeitet von ihr aus. Wie kommen wir nun aber in aller Welt dazu, diese Wahrnehmungen des Gesichtes und Getastes ausser uns und als etwas unabhängig von uns anzusetzen? was heisst da überhaupt ausser uns, unabhängig von uns? Es heisst nichts anderes als ausser unserem Leibe, unabhängig von meinem Auge bei einem Gegenstand des Gesichts, von meiner Hand bei einem Gegenstand des Getastes. Mit anderen Worten, bei aller äusseren Realität kommt uns unser Leib mit zur Empfindung oder zur Wahrnehmung. Dies liegt schon darin, dass, wie früher gezeigt, all unser Vorstellen schliesslich nicht gegeben ist, ohne dass wir träumen oder wachen, d. h. irgendwelche Wahrnehmungsvorstellungen haben. Wahrnehmungsvorstellungen haben heisst aber vorstellen äussere Gegenstände als gesehen, gehört, berührt u. s. w.; sehen aber können wir nicht, ohne dass uns unser Auge, hören nicht, ohne dass uns unser Ohr, tasten nicht, ohne dass uns unsere Hand zum Bewusstsein kommt. Dies wird man

läugnen wollen und die Sinnesorgane blos als durch indirecte Erfahrung nothwendig und erforderlich, was unser unmittelbares Bewusstsein der Wahrnehmungen angeht, gelten lassen. Man wird sagen: die Physiologie freilich und die Psychologie, die Wissenschaft von den körperlichen Funktionen und den bleibenden und wechselnden Zuständen des Seelenlebens, die haben herausgebracht, dass es keine Gesichtswahrnehmungen giebt ohne Auge, kein Gehör ohne Ton u. s. f., bei dem Wahrnehmen selber aber, wenn es ausgeübt wird, da denkt man nicht an Auge und Ohr. Allein es ist damit, wie mit der Vorstellung der Zeit bei der Wahrnehmung, implicite ist sie stets dabei, braucht aber nicht explicite zu sein. So ist auch Auge, Ohr, überhaupt unser Körper bei jeder Wahrnehmung, nur ist es nicht immer der Fall, dass man sich dessen mit besonderer Stärke und Lebhaftigkeit bewusst ist. Wenn wir vor der strahlenden Sonne unser Auge schliessen, vor dem drohenden Schlage blinzeln und den Kopf zurückziehen, mit dem Fusse auftreten auf glattem, unebenem, rauhem Boden, so haben wir dabei ein mehr oder minder klares Bewusstsein von diesen Organen. Dabei gebrauchen wir ein Organ im Dienste und zur Beihülfe des anderen, auch zur Wahrnehmung desselben. Wir sehen die Glieder unseres Körpers, soweit wir ihnen mit dem Auge beikommen können, ja wir machen bald die Entdeckung, dass nur, soweit wir dies vermögen, d. h. direct uns mit unserem Auge sehen können, wir eine Anschauung davon haben, wie wir aussehen; wir tasten unsere Glieder und haben dabei das Bewusstsein, dass das Tastende und Getastete unsere Glieder sind. Dass wir die äussere Realität unter Voraussetzung, auf Grundlage unseres Leibes bestimmen, ja dass unser Leib uns der Mittelpunkt ist, von wo aus unsere ganze Construction der Welt sich entfaltet, ist so einleuchtend, wie irgend etwas nur sein kann; der beste Beweis dafür ist, dass wir eben, wo wir dem Gesicht nicht trauen, uns des Getastes zur Probe bedienen; wenn uns das zu dem Gesehenen das Entsprechende zu zeigen scheint, so sind wir völlig von der äusseren Realität der Sache überzeugt. Es ist überflüssig an die ganz bekannten Thatsachen zu erinnern, dass z. B. das Kind sich durch Auge und Hand zusammen und im Ver-

ein in die Welt hinein orientirt; sieht es etwas, so streckt es die Hand aus, um danach zu greifen, tastet es etwas, das es nicht zugleich sieht, so dreht es den Kopf und sucht mit dem Auge das Getastete zu erblicken. Also eine Wahrnehmung, bei der wir uns zugleich unseres Organs heller oder dunkler bewusst werden, die setzen wir als Wahrnehmung eines äusseren Gegenstandes oder äusserer Vorgänge. So erklären sich auch die Hallucinationen der Sinne; wenn in unserem Ohr durch körperliche Zustände Erregungen stattfinden, so glauben wir einen äusseren Ton zu hören oder ein Geräusch von aussen zu vernehmen, und selbst wenn wir wissen, dass dies Täuschung ist, so können wir doch nicht machen, dass es uns nicht als äussere Wahrnehmung erscheint. Wir gehen alle von Anfang an von dem Satze aus: wessen wir uns durch unsere leiblichen Organe, überhaupt durch Vermittelung unseres Körpers bewusst werden, das hat äussere Realität, das ist nicht blosse Vorstellung, nichts blos Gedachtes und nicht unabhängig von unserer Vorstellung, unserem Denken Existirendes.

Wie kommen wir aber zu diesem Satze? ist damit irgend die Sache aufgeklärt? ist mehr geschehen, als dass die Schwierigkeit verschoben ist um einen Schritt, dann aber sich sofort wieder erhebt? Ist denn unser Leib, sind seine Organe etwas Anderes als ein Vorgestelltes, ein von dem vorstellenden Ich in besonderer Weise Gedachtes? Ich empfinde mein Auge, etwa durch einen Schmerz, den ich darin habe bei blendendem Licht, durch ein erquickendes Gefühl, das ich empfange beim Anblick einer frischen grünenden Wiese, oder durch ein sog. Muskelgefühl, das mir zum Bewusstsein kommt, indem ich meinen Augapfel drehe, um etwas genauer zu erkennen oder etwas seiner ganzen Breite und Länge nach Stück für Stück zum deutlichen Sehen zu bringen. Aber alles das ist Empfindung, d. h. eine Vorstellung besonderer Art; es sind hier nichts als verschiedene Arten von Vorstellungen, Lust oder Unlustgefühl und Muskelgefühle einerseits und Vorstellungen von Gegenständen andererseits. Dass Lust und Unlust blos im Vorstellen ist, nur im Vorstellen gehabt und erkannt wird, ist bereits früher festgestellt; Muskelgefühl ist ein gemischter Ausdruck, es heisst Gefühl einer Thätigkeit, dass das

Thätige ein Muskel ist, liegt nicht im Gefühl als solchem, sondern ist ein durch künstliche Beobachtungen und Untersuchungen Gefundenes, Wahrnehmung aus zweiter Hand, und fällt unter die gegenständlichen Vorstellungen, wie Auge, Ohr u. s. w. Auge, Ohr aber sind vorgestellte Gegenstände, d. h. nicht ein Getrenntes, Zerlegbares in Gegenstand einerseits und vorgestellt andererseits, sondern beides ist zumal. Ich kenne nicht erst den Gegenstand und dann stelle ich ihn vor; denn einen Gegenstand kennen heisst bereits ihn vorgestellt haben und dann noch einmal vorstellen, aber niemals haben wir einen Gegenstand anders als in und durch die Vorstellung. Er wird zur Empfindung unmittelbar mithinzugedacht; damit wird er aber nichts ausser der Vorstellung, ausser der Empfindung, oder entweder erst recht in ihr festgehalten oder ein nachträgliches Erzeugniss unseres Denkens über die Empfindung. Was haben wir also? Empfindung ist eine Vorstellungsart, Gegenstand ist ein Product des Vorstellens in Bezug auf die Empfindung. Ich denke bei der Empfindung einen Gegenstand der Empfindung, aber durch dieses Denken bleibt er dem Denken durchaus verhaftet, kommt niemals aus demselben heraus. Ob ich ihn also in der Wahrnehmung unmittelbar setze, ob ich ihn erst zur Wahrnehmung hinzugedacht sein lasse, in beiden Fällen bleibe ich in Vorstellungen und dringe nicht zu unvorgestellten, von der Vorstellung unabhängigen Dingen vor. Auch im Leibe, in seinen Gliedern, in unseren Organen haben wir kein unmittelbares Sein, welches unabhängig von Empfinden und Wahrnehmen wäre, sondern nur in und durch die Empfindung und Wahrnehmung haben wir das Sein unseres Körpers, unseres Auges und Ohres. Von einer unmittelbaren Wahrnehmung unseres Leibes können wir in einem Sinne allerdings reden; so lange wir nichts damit meinen, als dass es uns von Haus aus natürlich ist, unseren Leib als einen uns zugehörigen materiellen Complex von Organen zu denken, welcher eine Zwischenrolle zwischen unserem Denken und der äusseren Welt zu tragen habe, so kann man mit vollem Recht von unmittelbarer Wahrnehmung reden. Es kommt uns stets und ohne Nachdenken so vor, darum heisst es unmittelbare Wahrnehmung;

Gegensatz ist vermittelte, durch ausdrückliche Reflexion gefundene, aber Perception, Wahrnehmungsvorstellung bleibt es. Gewöhnlich versteht man unter unmittelbarer Perception unseres Leibes dies, dass wir ihn ohne Beweis für eine von unserem Vorstellen unabhängige Realität zu halten berechtigt seien. Das ist ganz falsch und eine unrichtige Auslegung. Eine unmittelbare Kenntniss von einer Realität unabhängig von unserem Vorstellen ist nichts, als dass wir unmittelbar etwas als solche Realität denken, aber eben indem wir es so denken, ist das Gedachte keine blosse von unserer Vorstellung unabhängige Realität mehr, sondern etwas so und so Gedachtes, in unserem Denken so Angenommenes, somit von demselben keineswegs Unabhängiges. Das scheint zwar ein Widerspruch zu sein, ein Ding unabhängig von unserer Vorstellung gedacht; denn als unabhängig ist es ausser dem Denken und als gedacht durchaus im Denken. Dieser Widerspruch ist nur scheinbar, seine Auflösung leicht. Wir kennen Realität nicht anders denn als gedachte, sie ist insofern nicht unabhängig von unserem Vorstellen, und es ist ein Irrthum, wenn man das meint. Wir stellen Dinge vor als ausser uns, das ist richtig, insofern wir sie thatsächlich vorstellen als ausser unserem Leibe seiend und erst durch Vermittelung desselben uns bewusst werdend, aber davon bis zu dem Gedanken, sie seien als solche Dinge auch ausserhalb unseres Leibes vorhanden, ist ein Schritt, der stets mehr als ein Schritt, der ein Sprung ist, den man umsoweniger machen kann, als unser Leib selbst sammt allen seinen Organen nichts ist als eine besondere Vorstellungsart unseres vorstellenden Ich, eine Reihe von Empfindungen und Wahrnehmungen, welche als dieses, als Empfindungen und Wahrnehmungen Thatsachen sind, nämlich Thatsachen unseres Bewusstseins. Thatsachen unabhängig von unserem Bewusstsein daraus zu machen, ist reine Willkür, welche zu begehen aber darum so verführerisch ist, weil sich eine ganz andere, durchaus berechtigte Unterscheidung hier eindrängt, welche nur keine Unterscheidung zwischen Thatsachen und Vorstellungen ist, sondern zwischen Vorstellungen und Vorstellungen, zwischen verschiedenen Arten von Vorstellungen. Dieser Unterschied ist der von willkürlichen und unwillkürlichen Vor-

stellungen und von blossen Vorstellungen und Wahrnehmungsvorstellungen. Was zuerst den Unterschied von willkürlichen und unwillkürlichen Vorstellungen betrifft, so ist es gewiss und jeder kann jeden Augenblick die Probe in sich machen, dass ich mir ein Goldstück frei, mit Willen vorstellen kann, nachdem ich es einmal gesehen, oder mir es jemand beschrieben hat etwa mit Benutzung von solchem Material, welches selbst kein Goldstück darstellt, woraus ich aber jene Vorstellung zusammensetzen kann. Wenn jemand blos Kupfermünzen gesehen hat und ausserdem Gold, aber unverarbeitet zu Münzen, so mag ich ihm wohl zumuthen, sich ein Stück Gold in die Form und das Gepräge jener Kupfermünze gebracht zu denken, so hat er die Vorstellung eines Goldstücks. Wenn ich ihn dann aber frage: siehst du jetzt ein Goldstück? so wird er antworten: nein, ich stelle es mir blos innerlich vor, eine äussere Wahrnehmung davon habe ich nicht; vergebens öffne ich mein Auge, ich sehe keines, so lebhaft ich mir es auch vorstelle. Wer starke Einbildungskraft hat, der wird vielleicht sagen: ich kann mir nunmehr ein Goldstück so gut vorstellen, als sähe ich es vor mir, als könnte ich es dort auf dem Tische mit Händen greifen; aber darum hat er nicht die Wahrnehmung es zu sehen und zu tasten, wiewohl es Zustände des Geistes giebt, wo der Irrthum begangen wird, Einbildungen für Wahrnehmungen zu halten, wie in Geisteskrankheiten, oder beinahe begangen wird, wie der Schauspieler künstlich sich so stimmen muss, dass es ihm selbst ist, als wäre seine Rolle und ihre ganze Umgebung wirklich und nicht blos in der Phantasie das, was sie darstellt. Kinder können uns manchmal erschrecken, wie sie mit ihren Spielzeugen handeln, als wären es lebendige Menschen und lebende Thiere, aber auch da tritt in noch frühen Jahren die Bemerkung bei ihnen leicht ein, die sie selbst so ausdrücken: ich spiele blos so, das ist nur Spass. Von Wahrnehmung reden wir erst, wenn wir nicht umhin können, die Vorstellung zu haben, wir sähen, hörten, tasteten u. s. w. einen Gegenstand, wenn wir uns in dieser besonderen Weise der Vorstellung gebunden fühlen. Dies führt uns zu dem zweiten Punkt, zu dem Unterschiede der blossen Vorstellungen und der Wahrnehmungs-

vorstellungen. Blosse Vorstellungen sind die, bei deren Hervorbringung wir uns frei fühlen oder mindestens nicht durch Auge, Ohr u. s. w. gebunden, wie dies bei den Wahrnehmungsvorstellungen der Fall ist. Auch bei den Vorstellungen, welche nicht Wahrnehmungen sind, fühlen wir uns gebunden, wir können, sobald wir ein Dreieck denken, es nicht anders denken, als dass seine drei Winkel das und das beharrliche Verhältniss zu zwei Rechten haben; wenn wir Kreis und gerade Linie im geometrischen Sinne denken, so berühren sie sich nur in einem Punkte, falls sie sich schneiden und so fort. Da sind wir im Vorstellen auch gebunden, aber nicht in der Weise der Wahrnehmung, nicht körperlich oder in Bezug auf ein leibliches Organ gebunden. Wenn wir jetzt das nehmen, dass wir 1) uns bewusst sind keine Wahrnehmungsvorstellungen zu haben, ohne dass wir zugleich und als zwischen die blosse Vorstellung und die Wahrnehmungsdinge tretend die Vorstellung unseres Leibes haben, dass wir 2) die Vorstellung unseres Leibes selbst nicht frei, nicht willkürlich haben, sondern darin schlechtweg gefesselt und verfangen sind, sie so oft haben, als wir Vorstellungen überhaupt haben, so nahen wir allmählich dem Punkte, wo sich uns eine Aussicht aufthut, über die Wahrnehmungsdinge ins Reine zu kommen. Die Wahrnehmungsvorstellungen, unser Leib und die dadurch vermittelte Welt der Aussendinge, sind die Grundlage, welche da sein muss, nach dem, wie wir unser Leben im wirklichen Vorstellen finden, damit wir überhaupt vorstellen. Deshalb ist aber nicht all unser Vorstellen Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung ist eine besondere Art des Vorstellens, diejenige, bei der wir uns durch Auge, Ohr u. s. w. insbesondere, nicht blos im Allgemeinen durch unsere leibliche Natur, gebunden und bedingt fühlen. Wo wir uns durch Auge, Ohr etc. nicht besonders bedingt und zu einer bestimmten Vorstellung gerichtet finden, da reden wir von Vorstellen überhaupt, nicht von Wahrnehmen im engern Sinne. Wahrnehmen ist die Vorstellung, bei der wir uns 1) gebunden, 2) an ein körperliches Organ gebunden zu sein bewusst sind. Dabei ist aber dies Gebundensein, dies körperliche Organ selbst Vorstellung und ist uns anders nicht bekannt. Man sagt gewöhnlich, man empfinde die Wahrnehmungen als uns auf-

genöthigt, deshalb müssten wir ihnen äussere Realität zuschreiben. Es ist das ein kurzer und sehr missverständlicher Ausdruck „aufgenöthigt". Warum nicht genöthigt, wir empfinden uns genöthigt das und das vorzustellen? In dem Aufgenöthigt liegt etwas von dem Sinne des Zudringens, Eindringens, in etwas Eindrücken u. s. f. So etwas ist in der Wahrnehmung; in unserem Auge, unserer Hand glauben wir so etwas zu erfahren, als ob ein äusserer Gegenstand auf sie gewaltsam und unwiderstehlich mechanisch, mit leiserem oder stärkerem Druck, einwirkte. Von unserem Organ ist das Aufgenöthigt richtig, aber unsere Organe, unser Leib sind uns nicht als Realität unabhängig vom Vorstellen gegeben, sondern mit, durch, blos im Vorstellen. Unser Ich findet z. B. das Grün der Wiese sich nicht in der Weise aufgenöthigt, dass das Ich sich unmittelbar gewiss würde als ein Ding, auf welches ein anderes Etwas einen Druck, Stoss oder dergleichen ausübte; so empfinden wir es blos im Organ, und auch da nicht immer, nur unter Umständen, bei besonders heftiger oder schmerzhafter oder plötzlicher Wahrnehmung. Unser Vorstellen hat gewöhnlich nichts als das Bewusstsein einer äusseren Wahrnehmung, die wir nicht willkürlich hervorgebracht haben, und in der wir an das Organ gebunden sind; das Organ selbst aber ist nichts als eine Vorstellungsweise.

Warum aber gerade diese? warum giebt es diese reiche Klasse von Vorstellungen, welche wir Wahrnehmung nennen und in denen wir nicht anders können als so und so vorstellen? Dieses Warum ist der entscheidende Punkt, darum entscheidend, weil es keine Antwort darauf giebt, als die, es ist Thatsache, d. h. eine thatsächliche Vorstellungsart, der wir in dem Vorstellen, welches wir haben, nicht entrinnen mögen, wie bereits nachgewiesen ist, thatsächliche Vorstellung, dass wir unter unseren Vorstellungen den Unterschied von blossen Vorstellungen und Wahrnehmungsvorstellungen antreffen und nicht wegbringen können. Mit anderen Worten, der Unterschied von Innen und Aussen ist in uns, in unserem Vorstellen ein ursprünglich vorhandener; so oft wir vorstellen, finden wir ihn vor. Wir finden Vorstellungen, welche wir unseren Leib nennen, Vorstellungen, welche wir als durch

Hülfe unseres Leibes erst zum Bewusstsein kommend vorstellen, das ist die Aussenwelt; wir finden Vorstellungen, welche wir als nicht abhängig von bestimmten Wahrnehmungen ansetzen, ja diesen entgegensetzen, welche nachweisbar keine Wahrnehmungsvorstellungen sind; nur das kann nicht geläugnet werden, dass wir nicht vorstellen, auch nicht frei, wenn nicht unser Leib, d. h. die Vorstellungsweise, welche dieser Name unter sich begreift, vorhanden ist. Der Gegensatz von Innen und Aussen ist uns in dieser Weise angeboren; so oft wir denken und gedacht haben, finden wir ihn vor und können ihn nicht wegbringen, auch nicht das eine aus dem anderen ableiten. Dies Letztere, was man so oft versucht hat, ist von einleuchtender Unmöglichkeit; denn man darf wohl fragen, gewiss, keine Antwort darauf zu bekommen, ob denn die Bezeichnung Aussen einen Sinn hat ohne den Gegensatz von Innen, d. h. so dass das Innen als der Terminus vorausgesetzt wird, auf welchen sich das Wort Aussen bezieht und auf den es rechnet, um verstanden zu werden. Ebenso aber geht es mit dem Innen; es ist gegenstand- und bedeutungslos, wenn ihm nicht das Aussen als Correlat gegenübersteht. An diesem Punkt scheitert der gewöhnliche Idealismus: der Fichte'sche mit seinem Satz, das Ich setzt sich schlechthin entgegen ein Nichtich; denn das Ich setzt gar nichts, bringt nichts hervor in den elementaren Eigenschaften seines Daseins, es macht nichts, es findet den Gegensatz von Innen und Aussen ursprünglich in sich vor; sobald es sich findet, findet es ihn mit. Dass kein Vorstellen thatsächlich in uns ist, ohne dass die Wahrnehmung im allgemeinen Sinne vorhanden, drückt sich bei Fichte so aus, dass das Ich letztlich doch eines nicht weiter zu erklärenden Anstosses bedarf, um überhaupt zu sein und zu denken. Bei Schelling im transcendentalen Idealismus producirt das Ich die äussere Welt mit unbewusster und unwillkürlicher Thätigkeit aus sich, auf höherer Stufe kann dieser unbewusste Vorgang durch Reflexion nacherzeugt werden, aber was Schelling da vorbringt von Expansion und Contraction sind nichts als Wahrnehmungsvorstellungen, welche das Ich nicht erzeugt, sondern vorfindet, und mit denen es sich nachträglich im Bild, in der Phantasie allerlei von der äusseren Welt vorstellig

machen kann, aber auch nur gleichnissweise, weshalb die Schellingschen Constructionen auch nie mit der Erfahrungserkenntniss, d. h. der unbefangenen und philosophisch nicht voreingenommenen Analyse der Wahrnehmungsvorstellungen oder Gegenstände harmoniren wollten. Am grössten ist hier Hegel, weil er am naivsten ist. Nachdem sein absoluter Begriff alle einzelnen Begriffe, auch solche, welche sich blos in der Wahrnehmung finden, angeblich, aber blos scheinbar — denn der Grundgedanke, dass unser Denken Construiren sei, ist falsch — aus sich entwickelt hat im dialektischen Process, und man meint, es wäre alles fertig und aus, heisst es plötzlich und zur höchsten Ueberraschung, dass diese ganze reiche absolute Idee sich entschliesst sich in die Natur zu entlassen, um im Geiste, im menschlichen, und dessen Entwickelung wieder in sich zurückzukehren. Diese Ueberraschung hat Hegel stehen lassen, seine Schüler haben umsonst versucht sie wegzubringen; in ihr erscheint am stärksten, wie unüberwindlich der Gegensatz von Innen und Aussen für jedes menschliche Denken da ist, so dass er unter allen Wandlungen wiederkehrt und nirgends krasser auftritt als in den sogenannten idealistischen Systemen. Gegen den Berkeleyschen Idealismus, welcher blos eine Menge von Geistern setzt, in denen Gott nach einer ihm immanenten Ordnung die Vorstellungen von Leib und äusserer Realität beständig hervorbringt, muss man sich daran halten, dass der Gegensatz von Innen und Aussen in seinen beiden Hälften ein ursprünglicher ist, nicht, wie es nach ihm sein müsste, das Innen das Wahre, das Aussen der Schein. Ja, der Gegensatz von Innen und Aussen würde bei ihm schlechterdings unbegreiflich sein; denn Geist und seine Vorstellungen sind wohl denkbar ohne allen Gegensatz von Innen und Aussen, bei Gott denken wir einen solchen ohne alle Schwierigkeit des Vorstellens gar nicht. Berkeley ist auch zu seinem Idealismus indirect gekommen von der damaligen Physik und ihrem Begriff von Materie und Ursache aus, so dass wir später noch etwas näher auf ihn eingehen müssen. Der Leibniz'sche Idealismus und aller ihm verwandte ist gleichfalls ganz anders gemeint, er nimmt Inneres und Aeusseres an nicht blos in uns, sondern in jedem Wesen. Er hält

also den Gegensatz von Innen und Aussen für einen ursprünglichen, nicht blos in uns, sondern in der ganzen Welt und deren letzten Bestandtheilen. Das ist eine Ansicht, welche hier noch weit über das hinausgeht, was wir bis jetzt kennen, wenn wir über sie entscheiden wollten; wir wissen noch gar nicht, ob es irgend etwas von gleicher oder ähnlicher Realität wie wir und ausser uns giebt. Uns aber werden hier von jener einfachen Erkenntniss aus eine Menge Erscheinungen, welche als menschliche oder philosophische Meinungen hervorgetreten sind, verständlich in ihrer Wahrheit und in ihrem Irrthum. Zunächst ist es uns kein Wunder mehr, dass die gewöhnliche Meinung stets unser Bewusstsein, unser Leben sich nicht denken konnte ohne unseren Körper, ohne deshalb dies sofort materialistisch zu meinen. In dieser Volksmeinung, wie sie sich in den grossen Religionen als Glaube an die Auferstehung des Leibes Ausdruck gegeben hat, liegt das Gefühl zum Grunde, dass unser Denken immer die Wahrnehmung im Allgemeinen, d. h. das Wachsein voraussetzt, dies aber ist nicht ohne Leib; dass ferner unser Denken als Inneres nicht gefasst werden kann ohne den Gegensatz des Aeusseren, d. h. der Welt und unseres Leibes. Wo der Leib der Seele fehlt, da wird ihr Zustand höchstens als schlafend gedacht, d. h. als ein Zustand nicht hellen, aber doch auch nicht ganz vernichteten Bewusstseins, oder als träumend und schattenhaft, weil die eigentliche Grundlage des hellen und wachen Bewusstseins fehlt. Wiederum wird es uns von jener Erkenntniss aus leicht, mit dem Theil der Menschheit zu fühlen, welcher zwischen Realismus und Idealismus hin und her schwankt, bald dies, bald jenes ergreift, d. h. der uralte Gegensatz in der Geschichte der Philosophie wird uns mehr als erklärlich, er wird uns unter Umständen, d. h. sobald man nicht gehörig alles erwogen hat, nothwendig. Der Realist beruft sich darauf, dass die Wahrnehmung im Allgemeinen erfordert werde, damit das Denken sei, also sei das Denken das Nachgeborene, die Natur das Erstgeborene; er ist kurzsichtig genug nicht zu bemerken, dass Wahrnehmungsdinge nichts sind als Wahrnehmungsvorstellungen, dass also das Vorstellen überhaupt das Erste ist, ja das Einzige, und dass die ganze Natur,

all ihre Realität nichts ist als eine bestimmte Vorstellungsweise des vorstellenden Ich, nur keine willkürliche, selbsterfundene, beliebig zu erschaffende und zu vernichtende, heute so und morgen so gestaltbare. Der Idealismus beging regelmässig einen andern Fehler, so sehr er im Wesentlichen Recht hatte, nämlich den, die Wahrnehmung als das Nachgeborene, Nacherzeugte zu fassen, was er irgendwie aus dem Denken erst ableiten müsse. Dies ist ganz verkehrt, wie oben gezeigt; Innen und Aussen, freies und körperlich gebundenes Vorstellen werden mit Einem Schlag nicht gemacht, sondern beide vorgefunden. Ein anderer Fehler, welcher sich leicht an den Idealismus hängt, ist der, dass das Denken als das Vornehmere, Höhere, Edlere erscheint, als der freie Mann, welcher im Wahrnehmen an die Scholle gebunden ist, von der er sich losreissen möchte. Das ist der Grundfehler des Platonismus, Neuplatonismus, eines grossen Theils des Mittelalters, welche freilich nicht alle streng idealistisch waren; sie betrachteten die Wahrnehmung als die Veranlassung des freien Vorstellens und blos inneren Denkens, sie erkannten nicht, dass das Denken als inneres Thun den Gegensatz des Aeusseren als gleich ursprünglich verlangt, dass, mit anderen Worten, Anschauen und Denken, um den modernen Ausdruck zu gebrauchen, gleich bedeutsam, gleich unentbehrlich für das Leben, d. h. das thatsächliche Vorstellen sind, welches wir kennen, dass ein Versuch, dem einen Gegensatz zu entfliehen, rein unmöglich ist; es ist, als wollte man ein Oben haben ohne Unten, ein Rechts ohne Links, ein Hüben ohne Drüben. Sehr eigenthümlich hat sich die Sache in Indien gestaltet; dort empfand man den Gegensatz als ursprünglich gegeben, als nicht machbar oder ableitbar aus uns, aus unserem blossen oder engeren Vorstellen, aber zugleich erkannte man die Wahrnehmung als selbst Vorstellung seiend, als gar keine wirklich äussere Realität. Diese Erkenntnisse waren sehr gross und machen dem philosophischen Scharfsinn der Inder alle Ehre; aber wie half man sich weiter? Man erklärte das Denken als das Wahre, das Wahrnehmen für Schein, für den Schleier der Maja, für Täuschung, die dem Geiste sich vorspiegele und von welcher sich zu erlösen das Ziel des Menschen sei, welches

die Philosophie erreiche. Man verkannte so zum Theil wieder die Ursprünglichkeit des Gegensatzes von Denken und Wahrnehmen, aber selbst darin war man nicht consequent. Man liess z. B. mit dem Aufhören der Wahrnehmung auch das Denken verschwinden, man ging damit ein in das Nichts, das Nirwana; da erkannte man wieder die Untrennbarkeit beider Glieder, des Denkens und der Wahrnehmung, an, indem man beides aufhören liess, wenn eins aufhörte. Die Wendung dieses Gegensatzes von Innen und Aussen in der neueren deutschen Philosophie war: Sein und Denken sind Eins, von zwei Seiten gesehen, es findet letztlich eine Indifferenz der Gegensätze statt. Diese Wendung ist falsch, Sein und Denken sind beides Vorstellungen. Der jetzt sogenannte Ideal-realismus zieht seine Stärke nicht aus seiner Wahrheit, denn er nimmt auch einen Gegensatz zwischen Vorstellung und Vorstellung für einen Gegensatz von Vorstellung und Sein, sondern aus den mancherlei anderen Irrthümern der absoluten Philosophie.

Also der Gegensatz von Innen und Aussen ist ein ursprünglicher, thatsächlich vorhandener und nicht wegzubringender. Hier haben wir so eine feste und unabänderliche Thatsache, gegen welche wir nichts vermögen; es hat sich gezeigt, wie alle Versuche, Eines aus dem Anderen herzuleiten, misslungen sind und nothwendig misslingen mussten, weil Aussen und Innen jedes nur verständlich sind durch den Gegensatz des anderen. Das Innen vom Aussen abzuleiten geht nicht, alle sogenannte äussere Realität ist Vorstellung, setzt das vorstellende Ich voraus und ist nichts als dessen Vorstellungen; dies gegen den Realismus und Materialismus, von welchem letzteren später noch Einiges zu sagen sein wird. Das Aeussere ist aber auch nicht aus dem Inneren hervorgehen zu machen, so dass das Innere das Erste wäre und das Aeussere seine Folge. Wo man so etwas unternahm, wie in den idealistischen Systemen, da beging man immer einen logischen Sprung, man setzte einfach das Aeussere, während man meinte, es aus dem Inneren zu begreifen, nachzuweisen, wie es aus ihm hervorbreche. Ferner hat sich gezeigt, dass sich beides, der Gegensatz von Innen und Aussen und die Gedanken, welche durch

denselben hervorgerufen werden, unter allen Völkern und Himmelsstrichen ähnliche philosophische Ueberlegungen geweckt haben, dass sich alle Hauptverschiedenheiten des menschlichen Denkens an diesen Gegensatz und an die richtigen oder nachweisbar unrichtigen Ansichten von ihm anlehnen. Hier ist nochmals einem Missverständniss vorzubeugen, welches sich immer wieder einzufinden pflegt. Man meint mit jenem Gegensatz mehr zu haben, als man hat; er soll aus dem Idealismus heraus und in das Reich von Denken und Sein als zwei getrennten, aber auf einander bezogenen Mächten hineinführen. Das ist gar nicht der Fall, es bleibt vor der Hand alles, wie es war, alles im Vorstellen. Ich stelle vor, ist nach wie vor die einzige Thatsache unseres Wissens; einige Vorstellungen stelle ich vor als innere, andere als äussere und zwar so, dass ich im Durchschnitt leicht und sicher unterscheide, welches jene und welches diese sind. Darin habe ich zwei Arten von Vorstellungen, nicht in der einen Gruppe blos Vorstellungen, in der anderen äussere vom Vorstellen unabhängige Dinge. Es ist auch nicht so, dass mein Leib das Innere wäre, die Sinnesdinge das Aeussere. Mein Leib gehört mit zu den äusseren Vorstellungen, nicht blos sofern ich ihn durch Auge und Hand sehe und taste, sondern auch soweit ich ihn blos empfinde. Wenn wir sagen: mein Kopf schmerzt mich, mein Herz thut mir weh, ich fühle mich wohl und kräftig oder elend und matt, so sind das Wahrnehmungen, von denen wir den blossen Seelenschmerz, die blosse Seelenstärke sehr gut und genau unterscheiden; nur dass unser Leib diejenige äussere Wahrnehmung ist, ohne welche unser blos engeres Vorstellungsleben überhaupt nicht gegeben, nicht bewusst für uns selbst da ist. Man darf nicht einwenden, der natürliche, in heiterer Sinnlichkeit dahinlebende Mensch wisse nichts von einem Unterschied seines geistigen und seines leiblichen Lebens, sein geistiges Leben falle ihm ganz zusammen mit seinem leiblichen Dasein. Im Gegentheil ist es bekannt, dass wir in der Gesundheit und Frische des Leibes unseren Körper gar nicht zu fühlen glauben, so sehr kommt uns dann unser geistiges Leben, unser Vorstellen, Fühlen, Wollen als das einzig Vorhandene vor. Indess, ohne auf solch immerhin sehr

bedeutsame Empfindungsweisen der Menschheit (die da zeigen, wie sehr wir uns im innersten Grunde bewusst sind, wesentlich Vorstellen und Fühlen und Wollen zu sein) allzugrosses Gewicht legen zu wollen, handelt es sich nicht darum, wie der oder jener Mensch sich fühlt, sondern wie er sich denken muss, wenn er sich denkt. Da ist es unausbleiblich, dass er nicht anders als idealistisch denken kann; sobald er von irgend einem Punkte ausgehend sich fragt, was Realität, was Leib sei, da findet er, dass sie nichts als Vorstellungen sind, und dass zwar alle anderen Vorstellungen die Wahrnehmungen voraussetzen und nicht sind, wenn nicht diese zuerst und mit dabei sind, aber darum werden die Wahrnehmungen nichts anderes als eine Art von Vorstellungen. Von unserer Erkenntniss aus ist es gar kein Vorwurf, wenn der Mensch sich sehr und ganz in der äusseren Natur und in seinem Leibe heimisch fühlt, d. h. ganz überwiegend in Wahrnehmungsvorstellungen wurzelt; denn das kann er gar nicht anders. Was man mit jener Bemerkung meint, nämlich eine Art Vorwurf auszusprechen, wenn ein Mensch ganz in sein leibliches Leben versenkt sei, ist gar kein solcher, im Gegentheil das soll der Mensch sein, und je mehr er das ist, desto lebhafter kann auch sein Denken im höheren Sinne sich entwickeln und thätig sein. Wozu bilden wir denn unsere Sinne und alle Fertigkeiten des Leibes aus, als weil das Wahrnehmungsleben Grundlage und Tummelplatz für das sogenannte höhere Leben des Denkens ist. Ein Vorwurf wäre es, wenn die sittliche Stellung des Menschen mit jenem Versenktsein in die Leiblichkeit gemeint ist, wenn der Mensch blos seinen Wahrnehmungen lebt in blos sinnlichen Genüssen und Bedürfnissen ohne alle sittliche Durchbildung. Das ist aber eine Betrachtung, die noch nicht hierher gehört, die überdies bei Idealismus und Realismus sich ganz gleich gestaltet. Auch der Idealismus kann Hedonismus sein. Aristipp hatte eine ziemlich idealistische Erkenntnisslehre, von ihr aus konnte er so gut wie Epicur mit seiner mehr realistischen den Satz aufstellen: nur die körperliche Lust und zwar als solche, d. h. die Lust der äusseren Wahrnehmung ist das Gut, welches der Mensch erstrebt, worin er sein Genüge hat, und wonach sich Tugend und Laster

bestimmt. — Dass ein Mensch recht in den Wahrnehmungen lebt, alle Seiten seines leiblichen Daseins ausbildet, pflegt und übt, ist nur ein Gut; erst wenn es sich zeigen sollte, dass dadurch andere Seiten seines Vorstellens gehemmt und verkümmert werden, gilt es zu überlegen, wie man eine möglichst allseitige Ausbildung erlangt, und dass vielleicht diese nach verschiedenen Richtungen eine gewisse Einschränkung des natürlicherweise Möglichen erforderlich macht.

Mit dem festen Gegensatz von Aussen und Innen ist sonach nicht gemeint der Gegensatz von unserem Leib, unserem Organismus und der ihn, wie man sich ausdrückt, afficirenden Aussenwelt, sondern der Gegensatz ist ein Gegensatz der Vorstellungen, welche alle das vorstellende Ich voraussetzen, durch den an der idealistischen Grundansicht noch nichts geändert wird. Wir werden später sehen, dass es jetzt der gewöhnliche Fehler der Naturwissenschaften ist, die Empfindung als Zustand des Organismus anzusetzen und die äusseren Dinge als die Ursachen, welche auf diesen Organismus wirken und eine Zustandsänderung in ihm hervorbringen. Das ist aber blosse Willkür, mit der zweierlei soll erschlichen werden: 1) dass Empfinden an dem Organismus als solchem hafte, dass auch das Vorstellen ein blosser Zustand an dem Organismus als Subject sei, und dass 2), wie dieser Organismus als materiell empfunden oder gefasst wird, so auch die äusseren Einwirkungen auf ihn als von gleicher Materialität und Realität anzunehmen seien. Allein das Ich stelle vor ist die Urthatsache all unseres Wissens, auch des Wissens von unserem Organismus; das Ich stelle vor ist das letzte Subject, der letzte feste Punkt, an welchem erst und in welchem unser Leib und alles, was mit ihm in Zusammenhang steht, seinen Halt hat. Wenn dabei von physiologischer Seite gesagt wird, Empfindung sei Innenfindung, Innen heisse aber der Organismus im Gegensatz zur äusseren Welt, so ist zu erwidern: unser Leib ist ein Innen blos im Gegensatz zur äusseren Welt, d. h. zu den ausserhalb des Leibes noch angenommenen Dingen, an sich ist er kein Innen, sondern ein Aussen, d. h. eine Wahrnehmung des vorstellenden Ich. Ich stelle mir meinen Leib, meinen Fuss, einen

Schmerz im linken Arm, ein Drücken im Magen vor, da ist das vorstellende Ich gerade so die Voraussetzung, als wenn ich sage, ich stelle mir Gott vor, den ich weder als innen noch als aussen im gewöhnlichen Sinne dieser Worte denke, ich stelle mir eine logische Wahrheit vor, die ich etwa nirgends anders denke als in meinem Vorstellen und durch mein Vorstellen seiend. Nicht mein Leib, mein Organismus stellt mein Ich vor, sondern ich stelle meinen Leib vor, das ist der ordentliche Ausdruck der Urthatsache. Dass dieses je anders werden muss, ist nicht abzusehen, indess breche ich die Kritik der physiologischen Ansichten und Ausdrucksweisen hier ab, um sie, wenn wir erst weiter gediehen sind, wieder aufzunehmen. Zunächst suchen wir mit den gewöhnlichen unmittelbar allen Menschen sich aufdringenden Gedanken die Sache ins Reine zu bringen, um dann einen Blick darauf zu werfen, wie weit das mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft stimmt, wie weit nicht, und ob wir Grund haben, uns von dieser eines Besseren belehren, zu Richtigerem bekehren zu lassen. Hier lag nur das Missverständniss, bei dem Innen an den Leib zu denken, zu nahe, als dass wir nicht schon jetzt es ablehnen mussten. Der Leib hat allerdings eine besondere Stellung, er ist es, der in der Wahrnehmung stets mitgedacht wird und als Vermittler der weiteren äusseren Wahrnehmungen gilt. Er erscheint so, wie man sich früher ausdrückte, der Seele innigst geeint, während die äussere Welt erst durch ihn als Zwischenglied der Seele zur Kenntniss kommt. Aber auch hier ist eine Erschleichung; denn in dem innigst geeint werden Leib und Seele als zwei selbständige Substanzen gedacht, die in einer mehr als gewöhnlichen, sonst nicht bekannten nahen Verknüpfung stehen. Da wird vorausgesetzt, was noch gar nicht erwiesen ist, dass der Leib ein äusseres Ding sei, unabhängig von der Seele, nur in geheimnissvoll enger Verschmelzung mit ihr. Unser Leib ist uns aber nicht anders gegeben denn als eine Vorstellung von uns, als ein Complex von Wahrnehmungsvorstellungen, durch welche mir noch weiter andere Wahrnehmungsvorstellungen gegeben werden. Der Gegensatz von Innen und Aussen, eines näheren Aussen = Leib, eines weiteren Aussen = Körperwelt ausser

dem Leib, der ist fest und unabänderlich, aber auch nicht mehr. Vorstellung bleibt das alles, nur von verschiedener Art, wie wir solche stets zugeben mussten. Somit wären wir mit allem Reden und Untersuchen immer noch im Idealismus, hätten bei dem Unterfangen aus ihm herauszukommen uns nur tiefer in ihn eingewühlt. Ist da kein Entkommen? Warum wollen wir uns nicht ergeben in unser Schicksal, zwar murrend, weil wir nie dem geheimen Gedanken an Realität im gewöhnlichen Sinne entfliehen, aber eingestehend, dass dieser Gedanke gleichsam als ein böser Geist anzusehen ist, der uns nun einmal vexirt, aber entweicht, sobald wir anfangen ihm scharf in's Antlitz zu sehen.

Man wird denken, es sei endlich genug des grausamen Spiels, dass der Realismus stets aus der Ferne gezeigt wird, und, wenn man näher kommt, wie eine Fata Morgana der Wüste oder Kimmung auf der See entschwindet; wenn ich allenfalls noch eine Abhülfe gegen den Idealismus hätte, so möchte ich sie nunmehr vorbringen, die Erwartung sei auf's Aeusserste gespannt und fange an zu erlahmen. Eine solche Abhülfe glaube ich zu haben, ich will sie verrathen, nur möchte ich bitten die Erwartung herabzustimmen und sich noch ein wenig zu gedulden. Denn zuerst muss ich immer noch einen Augenblick davon handeln, was schlechterdings feststeht in Bezug auf den Idealismus, und wie der Realismus nicht bewiesen werden darf. In Beziehung auf den Idealismus steht fest alles, was bisher von ihm ist gelehrt worden: auf ihn kommt man von allen Punkten unseres Wissens schneller, als man denkt, und das, was von da aus ausgeführt wurde, bleibt die schlechthin feste Grundlage all unseres Wissens; er wird direct gefunden und ist direct unwiderleglich, von ihm aus zerstören sich unzählige Irrthümer, welche über das Fundament des Wissens und der Philosophie zu allen Zeiten mit Leichtigkeit sind begangen worden und täglich wegen ihrer Leichtigkeit begangen werden. Es wird somit von all unseren bisherigen Fünden nicht ein Jota aufgegeben. — Nicht bewiesen werden kann der Realismus direct; das haben wir so vielfach gesehen, dass kein Wort mehr darüber zu verlieren ist. Kann er indirect bewiesen werden, d. h. aufgezeigt als feste, unabänder-

liche Vorstellung, gegen welche alle anderen Vorstellungsweisen leere Möglichkeiten bleiben? Daś kann er meines Erachtens. Doch zuvor müssen noch einmal unhaltbare Versuche abgewiesen werden. Solche unhaltbare Versuche, theilweise war schon früher von ihnen die Rede, sind erstens der des gesunden Menschenverstandes, welcher darauf hin, dass ihm alles real scheint, sich entschliesst den Realismus anzunehmen und trotz aller Gegenbeweise dabei zu bleiben. Dies ist ein Willküract, eine blosse grundlose Annahme, die durch jeden erschüttert wird, welcher sich ihr nicht fügt. Unzureichend und zu verwerfen ist zweitens die Annahme des Realismus aus moralischen Gründen oder mit moralischer Gewissheit; es ist damit gemeint, dass man ihn zwar streng genommen nicht beweisen könne, dass er aber doch höchst wahrscheinlich sei und eine für unser Leben und wissenschaftliches Thun ausreichende Gewissheit habe. Das ist eine ganz thörichte Rede; das könnte einen Sinn haben, wenn sich in Idealismus und Realismus zwei Wahrscheinlichkeiten gegenüberständen, so dass Gewissheit nicht erreichbar wäre, da wir aber doch eine Wahl treffen müssten etwa aus praktischen Gesichtspunkten, so entschlössen wir uns für die grössere Wahrscheinlichkeit des Realismus. Im gewöhnlichen Leben, auch in der Wissenschaft zeigen sich manchmal mehrere Wege, die wir einschlagen, mehrere Annahmen, die wir machen können; dabei sind wir aber zur Zeit nur im Stande, die eine oder die andere zu machen, den einen oder den anderen einzuschlagen, weil vielleicht eine von den Annahmen die andere ausschliesst, so dass, wenn eine gilt, die andere eben dadurch erkannt wird als nicht geltend. Das wäre der Fall mehrerer Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten; so ist es aber hier nicht mit Idealismus und Realismus. Der Idealismus ist direct erweisbar als wahr, der Realismus als falsch, von einem Mehr der Wahrscheinlichkeit für den Realismus kann so wenig die Rede sein, dass seine directe Falschheit fast durch zwei Worte kann erwiesen werden. Drittens, aus moralischen Gründen zuerst andere Iche ausser uns anzunehmen und dann, da man einmal etwas ausser uns, d. h. als unabhängig von unserem Vorstellen setzt, auch weiter fortzugehen zur Annahme äusserer

Dinge, ist läppisch. Das Letztere wäre gar nicht nothwendig, und das Wegfallen der Moral beim strengsten Idealismus ist durchaus nicht zu beweisen. Man kann sich auch gegen vorgestellte Personen ordentlich betragen, thut man es doch gegen die mathematischen Vorstellungen z. B., freilich nothgedrungen, weil sie sich nämlich nichts gefallen lassen, gewöhnlich noch viel mehr als gegen lebendige Menschen. Ja man kann wohl sagen, gegen Steine und Felsen ist der Mensch viel richtiger in seinem Benehmen als gegen seine Mitmenschen. Mit der Moral hätte es somit keine Noth beim Idealismus. Aus religiösen Gründen kann man den Realismus behaupten wollen, nicht nur durch Berufung auf die Wahrheit Gottes, was früher bereits abgewiesen wurde, sondern noch mehr durch die Betrachtung, wenn alles Vorstellung meines vorstellenden Ich sei, dann sei das auch das Schicksal Gottes, blosse Vorstellung zu sein, damit aber werde alle Religion umgestossen. Allein dies Letztere wäre noch zu beweisen; es gilt hier dasselbe wie bei der Moral. Sobald es gelänge nachzuweisen, dass Gott keine willkürliche Vorstellung in uns sei, sondern eine unausbleibliche, nicht wegzubringende, und dass sich alles, was wir Religion nennen, Verehrung, Anbetung u. s. w. an die Vorstellung Gottes unweigerlich anschliesse und mit ihr unzerreissbar zusammenhänge, so würde alles, was wir Religion nennen, bestehen bleiben, gerade wie die Moral bei ähnlichen Voraussetzungen stehen blieb. Wir würden uns in der Religion glücklich und selig fühlen können, alles Gute von ihr zu sagen im Stande sein, was man je ihr nachgerühmt hat. Wenn man sagt, dann wäre aber Gott ein Gespenst, alle Religion ein Lug und Trug, so wäre das eben nicht wahr; die Realität wäre anders gedacht, als sie gemeinhin gefasst wird, aber sobald sich nachweisen liesse, dass dem so wäre, dass sie so gedacht werden müsse, würde alle Antipathie des Herzens, aller Tumult der Gefühle nichts helfen. Gerade das Hauptargument, dass Religion schlechterdings gerettet und sicher gestellt werden müsse, wäre nicht mehr gegen diese Meinung vorzubringen. Die Religion wäre gerettet, einer mit dieser Auffassung von Realität könnte gerade so fromm sein, gerade so selig werden, wie einer mit der gewöhnlichen

Realität. Gespenster, Schemen, Einbildung, all dies Geschrei würde nichts bedeuten; denn diese Worte haben ihren da gemeinten Sinn blos unter Voraussetzung, dass die Realität im gewöhnlichen Sinne die einzige und ächte Realität sei; wäre dieser als falsch erwiesen, dann wäre Realität jede feste und unabänderliche Vorstellung mit allem, was sich drum und dran hängt. Gespenst, Schemen, nichts aus nichts und für nichts, um einen Jacobischen Ausdruck zu gebrauchen, wären die leeren, blos möglichen, willkürlichen Vorstellungen, zu diesen würde aber nach jener Ansicht die Religion nicht gehören, sondern zu den festen und thatsächlichen, zu den Realitäten. Es kann Einen bei solchen Reden vielleicht kalt überlaufen, weil sie so unerhört sind und so sehr gegen unsere gewöhnlichen Meinungen abstechen. Aber in der Philosophie muss alles zur Sprache kommen, da darf es nichts geben, was den Ohren ärgerlich wäre, als blos das nicht zu Beweisende und doch Behauptete, welches sich gegen Beweise dawider keck und kühn und mit der Anmassung, verdienstlich zu handeln, auflehnt. Eine letzte Ansicht, den Realismus einzuführen, wie er nicht eingeführt werden darf, ist die, welche gewiss als Auskunftsmittel längst jedem auf den Lippen schwebt. Warum sollte man ihn denn nicht, da der Idealismus uns nie ganz zusagen will, als Hypothese annehmen, sehen, wie weit man da mit ihm kommt, und wenn alles sich hübsch aus dieser Hypothese heraus gestaltet, d. h. nichts Einspruch gegen sie erhebt auf keinem Punkte und von keiner Folgerung aus, so wird die Hypothese immer wahrscheinlicher und kann zuletzt als Gewissheit gelten. Allein dies wäre ein sehr übles Verfahren, welches freilich in der Philosophie vielfach geherrscht hat. Fichte verlangte blos einen Satz zugestanden, dann wolle er in gutem Zusammenhang alles beweisen und schliesslich zu jenem Satz wieder zurückkommen als einem nunmehr bewiesenen. Dies war ein ungeheurer Cirkel, denn da wurde jener Satz, nur auf Umwegen, aus sich selbst bewiesen. In ähnlicher Weise verlangte stets die absolute Philosophie, man solle sie nach dem Ganzen beurtheilen; wenn dieses sich fest in seinen Theilen zeige und eine Erklärung der Welt gäbe, so sei die Wahrheit des Systems gesichert. So wollte man

darum herumkommen, dass man von festen letzten Thatsachen im Wissen ausgehen muss, und griff lieber zu einem blos hypothetischen, durch die Durchführung der Hypothese angeblich gesicherten Wissen, als dass man eingestand, was wir keinen Anstand nehmen konnten zu bekennen, weil es wahr ist und darum nicht vermieden werden darf. Eine Hypothese aber bleibt immer eine Hypothese und theilt die Schicksale einer solchen; durch die glänzendste Durchführung wird sie nicht mehr. Im Anfang der Philosophie vollends Hypothesen zu machen ist verkehrt, weil sie hier gerade sich verbieten; die Thatsachen des Wissens und Urwissens drängen sich auf und lassen sich nicht abweisen, in dieser Urthatsache des Wissens ist der Idealismus mitgesetzt, nicht der Realismus; dieser wird vor ihr eine leere Möglichkeit, welche nicht gilt gegen die Thatsächlichkeit, d. h. dagegen, dass die idealistische Denkweise die wahre und wirkliche ist.

Der einzig mögliche Beweis für die äussere Realität, zu dem ich jetzt übergehe, ist scheinbar dem letzt Besprochenen verwandt, aber bei genauem Zusehen durchaus von demselben verschieden. Welcher ist dies? man wird ungeduldig sein ihn zu erfahren. Er ist einfach dieser: Alle gewöhnlichen und jemals aufgestellten directen Beweise für äussere Realität scheitern an der Urthatsache des Wissens, in der nichts als Vorstellungen zu finden sind, bei der Sein soviel ist wie Vorstellen oder Vorgestelltwerden. Alle indirecten Beweise, welche die äussere Realität setzen, um Moral und Religion zu retten, verschlagen nicht, weil beides bestehen könnte, wenn auch alles Vorstellungen wäre, nichts als unsere Vorstellungen, nur Vorstellungen besonderer Art. Hypothesen zu machen, blos um einer eingewurzelten Laune, dem Gelüst nach sogenannter Realität zu dienen, ist der Tod aller Philosophie. Wenn es uns aber gelänge, den Gedanken äusserer Realität als eine unvermeidliche Annahme zu erweisen, als eine, die wir gar nicht umhin können zu machen, indem wir gleichwohl stets daran festhalten, dass, was wir kennen, blos unsere Vorstellungen sind und nie etwas Anderes? Diese Unvermeidlichkeit kann aufgezeigt werden, und zwar so: entweder wir nehmen äussere Realität als unabhängig von unserem Vorstellen

an, dann können wir vieles in unseren Wahrnehmungen und Vorstellungen erklären, oder wir nehmen sie nicht an, dann können wir nichts thun als unsere Vorstellungszustände im weiteren Sinne beschreiben. Ich nehme ein Beispiel. Ich sehe dort einen Thurm. Nehme ich äussere Realität an, so kann ich erklären, warum ich ihn überhaupt sehe und jetzt gerade erblicke und ihn von Ferne undeutlich, aus der Nähe deutlich sehe. Ich setze dabei vor allem meinen Körper als ein äusseres Ding, im Raum, mit Länge, Breite, Dicke, Undurchdringlichkeit, und all seinen Sinnesorganen. Dem ähnlich setze ich das, was mir durch Vermittelung meines Körpers bewusst wird. Ich setze ferner das Licht und seine Strahlen als etwas ausser mir, vermöge dessen ich Gegenstände durch mein Auge wahrnehmen kann. Alles dieses setze ich zunächst sehr allgemein und vag, durchaus noch nicht so und genau in dem Sinne, wie wir jetzt physikalisch und physiologisch die Einwirkungen der Körperwelt auf unseren Organismus und die Zustände dieses Organismus uns denken. Ich denke alles noch so, wie wir im gewöhnlichen Leben von Ungebildeten die Erklärung machen sehen. Wenn ich mein Auge schliesse, sehe ich nichts, also ist mein Auge mit bei dem Hergang des Sehens und zwar als geöffnet erforderlich. Wenn es Nacht ist, dunkle Nacht, kann nichts gesehen werden, also ist das Licht zum Sehen erforderlich. Wenn ich einen Gegenstand zu weit wegbringe vom Auge im Verhältniss zu seiner Grösse, so wird er schliesslich nicht mehr gesehen, also darf eine gewisse Entfernung vom Auge nicht überschritten werden u. s. f. — Es muss vor der Hand alles ganz populär in diesen Erwägungen gehalten sein, denn unsere jetzige physikalische und physiologische Erklärung setzt voraus, dass die äussere Realität bereits bewiesen sei, thut zu diesem Beweis nichts hinzu, was nicht vor ihr schon dagewesen sein könnte. Wenn ich demnach äussere Realität annehme, so kann ich vieles bei der Wahrnehmung erklären, d. h. nicht nur sagen, die und die Stücke sind bei ihr, sondern auch Grund angeben, warum sie da sind und warum ich jetzt z. B. etwas wahrnehme und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders. Dieser Grund ist etwa, dass jetzt ein Gegenstand in meiner Nähe ist, es jetzt

Tag ist, es jetzt gerade sehr helle und reine Luft ist, mein Auge sich im Moment sehr frisch und aufgelegt zur exacteren Beschauung fühlt. Ich kann das erklären, d. h. erkennen, warum ich in meinem Vorstellen, in meinem Wahrnehmen jetzt so und so gebunden bin, warum ich jetzt einen Thurm sehe und keinen See, warum einen achteckigen Thurm und keinen runden. Wie steht dagegen die Sache, wenn ich keine äussere Realität annehme? Dann bleibe ich bei der Beschreibung der Urthatsache; die Gebundenheit, die Unwillkürlichkeit der Wahrnehmungen, ihr ganzer Verlauf ist nicht verschieden, sogar genau gleich, aber auf die Frage: warum? habe ich keine Antwort, ich muss einfach erzählen, jetzt sehe ich das, d. h. habe die und die Wahrnehmungsvorstellungen, und dann sehe ich es nicht. Zwar kann ich auch mit meiner Willkür eingreifen; ich habe z. B. die Wahrnehmung, dass mein Auge geöffnet ist und dass ich bei geöffnetem Auge den Thurm sehe, und dass, wenn ich mein Auge schliesse, d. h. an die Stelle der Wahrnehmung des geöffneten Auges die des geschlossenen setze, ich keine Wahrnehmungsvorstellung vom Thurm mehr habe, sondern höchstens ein Nachbild jener Wahrnehmung. Aber mehr als dies erzählen, beschreiben kann ich nicht; die Beziehungen freilich zwischen den einzelnen Wahrnehmungen bleiben, so z. B. die, dass ich erst mein Auge geöffnet haben muss, um die andere Wahrnehmung eines Thurmes als äussere Wahrnehmungsvorstellung zu erhalten, aber warum wir überhaupt in den Wahrnehmungsvorstellungen gerade so und so gebunden sind und uns erscheinen, dafür kann ich keinen Grund angeben als den, dass es so sei, dass ich es in meinem thatsächlichen Vorstellen so finde. In dem einen Falle sage ich: mein vorstellendes Ich ist die einzige Thatsache, in welcher alle anderen sich vorfinden; woher sie sich so vorfinden, weiss ich nicht, kann ich nicht angeben, indess so und so kann ich den Befund näher specificiren. Im anderen Falle sage ich: die Urthatsache meines Wissens ist die letzte Thatsache, die ich nicht weiter zu erklären im Stande bin; denn erklären heisst Gründe angeben, Gründe aber und was ein Grund sei auch nur zu denken, setzt bereits mein vorstellendes Ich als thatsächlich gegeben voraus. In diesem vor-

stellenden Ich haben eine Hauptrolle die Wahrnehmungen, in denen ich mich nicht frei, nicht willkürlich, sondern eigenthümlich gebunden vorstellend fühle, d. h. vorstelle. Nun finde ich in meinem Vorstellen den Gedanken einer Realität unabhängig von meinem Vorstellen, die ich direct nicht als wirklich zu erweisen vermag; denn alles, was ich irgend kenne, ist eben dadurch, dass ich es kenne, meine Vorstellung. Zwar schliesst sich an die Wahrnehmungsvorstellungen der Gedanke einer äusseren Realität mit fast unüberwindlicher Zähigkeit an, allein dieser Gedanke ist Gedanke und kann, zumal so lange er blos lebhafte Lust ist die Sache so und so zu denken, die Wahrnehmungen, welche Vorstellungen sind, nicht in etwas Anderes verwandeln. Ich finde ferner auch den Gedanken der Ursache in mir vor; in der Urthatsache selbst liegt freilich nichts Ursachliches unmittelbar vor, aber ein möglicher Gedanke ist er; ich sehe zu, ob er sich auf die Wahrnehmungsvorstellungen anwenden lässt. Thue ich beides, d. h. nehme ich an, Auge, Thurm, Licht sind äussere Realitäten, welche in allerlei ursachlicher Einwirkung auf einander stehen, so kann ich Vieles, man bemerke, ich sage blos Violes, in meinen Wahrnehmungen, in der besonderen Art und bestimmten Gebundenheit derselben erklären, d. h. einsehen, warum gerade die Wahrnehmung jetzt so, jetzt anders ausfiel. Die Wahrnehmung als Wahrnehmung kann ich dadurch nicht erklären, die bleibt als Vorstellung schlechthin eine Thatsache eigener Art, wie alles Vorstellen sich uns erwies, aber die bestimmte Art und Weise der Wahrnehmungen kann ich mir so verständlich machen und brauche dann nicht mich darauf zurückzuziehen, dass ich das in meinem Vorstellen und in den inneren Zuständen nun einmal so und so finde.

Das ist wohl klar, fassbar, wie es gemeint ist. Nun aber ist die Frage zu untersuchen, was nöthigt uns denn, den Wahrnehmungsvorgang oder Theile von ihm überhaupt erklären zu wollen? Ist es nicht einfach in unsere Wahl gestellt, ob wir uns begnügen wollen, zu sagen, das finden wir so in unserem Vorstellen, das ist da, wie die Urthatsache all unseres Wissens da ist und nicht sofort zu einer Erklärung von ihr treibt, oder ob wir es vor-

ziehen, die Annahme äusserer Realität zu machen, um eine angebliche Erklärung der jedesmaligen besonderen Gebundenheit unserer Wahrnehmungsvorstellungen zu gewinnen, eine Erklärung, mit der wenig gewonnen ist; denn wer sie nicht wählt, der bleibt stehen bei einer Thatsache, welche unzählige andere Thatsachen in sich schliesst, die eintreten und auftreten, man weiss zwar nicht, warum gerade so und so, aber was schadet das? mit der Annahme äusserer Realität kommt man auch nicht weiter. Da hat man auch mehrere Thatsachen, die Thatsache des vorstellenden Ich und die zahllosen Thatsachen äusserer Realitäten, welche mit ihren sogenannten ursachlichen Beziehungen zu einander die besonderen Thatsachen des wahrnehmenden Vorstellens im Ich ergeben. Der Effect ist derselbe; du hast bei äusserer Realität nicht mehr im Ich und nicht anderes als ich, der ich dabei beharre, dass in der Urthatsache die und die einzelnen Thatsachen sich gleichsam abspielen. Ueber Thatsachen kommst du mit deinem Erklärenwollen nicht hinaus. Die äusseren Dinge sind Thatsachen, wie mein vorstellendes Ich Thatsache ist; weiter denkst du als thatsächlich stattfindend ein Einwirken dieser Thatsachen auf einander, was ein ebenso dunkler und schwer zu fassender Sinn ist, als dass bei mir die einzelnen Wahrnehmungsthatsachen aus der Urthatsache des vorstellenden Ich hervorgehen, in ihr sich finden, Näheres weiss man darüber nicht und kann es nicht erspähen. — So scheint die Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus in die freie Wahl und Neigung eines jeden geschoben zu werden; es scheint wenig darauf anzukommen, ob man es so oder so macht, sogar die Versprechungen, beim Realismus mehr erklären zu können, scheinen blos eitle Vorspiegelungen gewesen zu sein. Ich gebe dem beim Idealismus Beharrenwollenden nun bereitwillig alles zu, was er für sich anführt, und was er warnend dagegen äussert, dass man nicht meine, mit den realistischen Annahmen so sehr viel von Erklärung gewonnen zu haben. Nichtsdestoweniger aber behaupte ich, die Entscheidung für Idealismus oder Realismus steht nicht in unserem Belieben oder unserer Neigung, sondern sie muss für die realistische Seite ausfallen. Den Gedanken einer äusseren

Realität haben wir als einen möglichen, den Gedanken der Ursache haben wir als einen möglichen, der Gedanke, äussere Realität und Ursache auf die Wahrnehmungsvorstellungen anzuwenden, ist ein möglicher. Thun wir es, so wird uns die Gebundenheit und Bestimmtheit der Wahrnehmungen verständlicher, d. h. die Thatsache, dass wir Wahrnehmungsvorstellungen haben, löst sich auf in verschiedene einzelne von einander an sich unabhängige, bei gegebener Wahrnehmung aber zusammentreffende Thatsachen. Dies heisst, sie wird uns verständlicher. Statt der blossen Thatsache, es findet sich so in unserem Vorstellen, erhalten wir die mehreren Thatsachen, aus welchen die Wahrnehmungsvorstellung als entsprungen gedacht wird. Warum erscheint uns das verständlicher? Wir wissen es nicht, es ist Thatsache, dass es uns so erscheint. Und was haben wir bei allem gethan? Wir haben gewisse mögliche Gedanken in uns probirt, nicht auf gut Glück und nach Laune, sondern angeleitet von dem, was sich in unserem unwillkürlichen Denken von selbst und ohne bewusste Reflexion einstellt, nämlich dem Gedanken an äussere Realität, und dass bei seiner Annahme durch Zerlegung der Wahrnehmung in eine Mehrheit von einander unabhängiger und doch auf einander bezogener Thatsachen das Ganze für uns verständlicher wird. Warum es auf diese Weise verständlicher wird, das weiss ich nicht anzugeben, aber hier ist der entscheidende Punkt. Wer da sagte, es ist mir darin, dass ich denke, es ist das alles in mir, gerade so verständlich, als wenn ich annehme, es concurriren dabei mehrere Thatsachen, dem müsste man auseinandersetzen, dass er dann nichts, gar nichts erklären kann, während wir es mit der anderen Annahme wenigstens zu einiger Erklärung und Verständlichmachung der Wahrnehmung bringen. Ein solcher wird sich aber kaum finden, denn der Idealismus hat stets versucht, eine genetische Deduction auch der Wahrnehmung zu geben; es ist ihm nie gelungen, weil es ihm nie gelingen konnte. Denn in der Urthatsache des vorstellenden Ich, da feiert das Ich seinen Triumph, da kann ihm niemand beikommen; sobald man aber erkannt hat, dass in dieser Urthatsache von Machen, Hervorbringen, von Causalem, Genetischem, Schöpferischem oder wie man das ausdrücken

mag, gar nichts angetroffen wird, sondern blos von Finden, so ist eine genetische Deduction von einleuchtender Unmöglichkeit. Er kann nur stets sagen, das finde ich so und so in mir vor, und doch kann er sich nie des Versuchs erwehren, ursachlich daran erklären zu wollen. Sobald er das aber thut, ist er verloren; denn so eine Erklärung kann nur gelingen, wenn man die Annahme der Realität macht. Mit anderen Worten, sobald man sich die Wahrnehmung verständlich machen will, kommt man zum Realismus; was aber verständlich machen heisst, das muss jeder in sich selbst finden. Es ist gar nichts so Grosses und Ueberschwängliches, es ist etwas rein Thatsächliches, dass bei der Wahrnehmung die Auflösung in äusseren Gegenstand, Einwirkung desselben auf unseren Leib, in Folge davon Entstehung der Wahrnehmungsvorstellung in unserer Seele, in unserem vorstellenden Ich, verständlicher dünkt als die einfache Aussage: ich finde die und die Wahrnehmungsvorstellung in mir als eine besondere Thatsache, welche wohl in der Urthatsache des Vorstellens mit liegen muss; denn sonst wüsste ich nicht, wie sie in mir auftauchen sollte.

Wie stark das Bedürfniss ist, sich die Wahrnehmung genetisch verständlich zu machen, erhellt geschichtlich daraus, dass die früheren Idealisten, diejenigen vor der Zeit, wo Fichte die Entdeckung gemacht haben wollte, dass das Ich sich setze und all seinen Inhalt producire, dem Gedanken der Ursache der Wahrnehmungsvorstellungen und einer vom Vorstellen dabei unabhängigen Realität nicht entgingen. Sie verlegten sie in Gott; wir sehen alles in Gott, nach Malebranche, Gott bringt beständig die Sensationen in uns hervor, nach Berkeley. Allein Gott ist gerade so gut unsere Vorstellung, wie die Sinnesdinge dies sind; die Beweise für das Dasein Gottes aber setzen meist das Dasein der Sinnenwelt nicht nur voraus, sondern sind überdies gewöhnlich noch viel schwächer in ihrer Begründung als die schwächsten Beweise für äussere Realität. Dem zu entgehen, lehrten diese Männer, wir hätten uns nicht selbst hervorgebracht mit all unseren Sensationen, also müsse es eine Ursache für beides geben, diese sei Gott. Allein dabei ist vorausgesetzt als Obersatz, dass wir

hervorgebracht seien. Man calculirte so: wir sind hervorgebracht, wir sind nicht durch uns selbst hervorgebracht, durch äussere Dinge auch nicht, denn die giebt es nicht oder sie könnten nichts thun, also sind wir durch Gott hervorgebracht mit allem, was wir in uns tragen. Aber der Satz, dass wir hervorgebracht sind, hat gar keine Evidenz; in der Urthatsache liegt durchaus nichts davon, nach ihr finden wir uns einfach so und so seiend; davon, dass wir gemacht sind, ist unmittelbar ebensowenig etwas in ihr enthalten, als dass wir uns machen, wie Fichte wollte. Es wird überdies auch noch aus Späterem zu entnehmen sein, dass Malebranche und Berkeley auch von einem verkehrten Begriff von äusserer Realität ausgingen und von ihm zu ihrer von vornherein theologischen Wendung kamen.

Also Erklärung suchen ist eine Thatsache unseres vorstellenden Ich; sobald wir uns dem hingeben, werden wir vom Idealismus vertrieben zum Realismus. So fest und unabänderlich jene Thatsache des Erklärungsuchens in uns ist, so fest und unabänderlich ist auch die Annahme äusserer Realität, d. h. beide sind schlechthin fest. So lange unser Geist so ist, wie er ist, können wir weder daran zweifeln, dass wir Erklärung der Wahrnehmung wollen, noch auch daran, dass wir diese nicht anders finden, als wenn wir den Realismus als wirklich setzen, somit annehmen, dass es äussere Dinge giebt, dass unser Leib selber ein solches ist, mit allem, was sich daran hängt. Dieser Beweis für die äussere Realität ist ein indirecter, aber das thut seiner Einfachheit keinerlei Eintrag; er kann von jedem Menschen jeden Augenblick mit Leichtigkeit und Schnelligkeit vollzogen werden. Weil er aber indirect ist, so wird es erklärlich, warum zwar das gewöhnliche Leben nicht selten so räsonnirt, wie er thut, warum aber Wissenschaft und Philosophie so gar nicht auf ihn gekommen ist. Man hielt ihn wohl für zu schwach, das Gebäude der äusseren Realität, d. h. der ganzen objectiven Welt zu tragen, und meinte überdies gewöhnlich in der Philosophie, man müsse für solch eine Annahme einen einzigen pompösen Grundsatz finden. Ueberwiegend liess man sich von unbestimmten Eindrücken leiten. So ist z. B. der Realismus bei uns sehr zur Herrschaft gekommen,

einmal weil man das Unvermögen des Idealismus gerade zur Erklärung der Wahrnehmung an Fichte, Schelling und Hegel war innegeworden, und sodann, weil die Naturwissenschaften, welche so sehr in Blüthe stehen, auf ihn gleichsam hinstossen; mit anderen Worten, man ist durch ein dunkles Gefühl geleitet, als dessen kurzer, richtiger Ausdruck unsere obige Betrachtung gelten kann. Sollen Argumente für den Realismus vorgebracht werden, so schleppt man die Herbartischen Dicta: soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein u. a. herbei, deren völlige Leerheit und Nichtigkeit früher aufgezeigt worden ist. Erklärt wird aus diesem Sachverhalt des indirecten Erweises, warum man viele Jahrhunderte von Descartes an behauptete, die Realität der äusseren Dinge lasse sich nicht streng beweisen, sondern blos wahrscheinlich machen. Man kam da über die Urthatsache, worin allerdings alles und jedes unser Vorstellen ist, nicht hinaus, während man bei ihr, zunächst was die Wahrnehmung betrifft, nicht stehen bleiben kann.

Dieser Beweis ist auch ganz verschieden von dem gewöhnlichen durch die Causalität, obwohl der Gedanke der Ursache bei ihm eine Rolle spielt. Dieser gewöhnliche Causalitätsbeweis ist, dass ich gewisse Vorstellungen habe, von denen ich mir bewusst bin, dass ich sie nicht willkürlich habe, sondern als aufgenöthigt; dies soll die äussere Realität beweisen. Allein Vorstellungen, die ich nicht willkürlich habe, sondern als aufgenöthigt, d. h. zu denen ich mich nicht frei verhalte, die ich nicht haben und nicht haben kann, das sind eben so und so beschaffene Vorstellungen und weiter nichts; in den elementaren Stücken der Urthatsache, dass ich vorstelle, vorstellend bin, fühle und will, bin ich gleichfalls nicht frei, es sind das keine willkürlichen Vorstellungen, aber deshalb sind sie nichts ausser mir. Die Ursache führt an sich nicht hinaus aus dem Vorstellen, sie führte, wenn sie mehr wäre als ein möglicher Gedanke, zu einer Vorstellung äusserer Gegenständo, sie determinirte unser Vorstellen, gewisse Vorstellungen als äussere zu denken. Das kann der Idealist aber auch und hat es nie anders gemeint. Das war eben der grosse Widerspruch Kants, dass er lehrte: 1) alle Empfin-

dungen, roth, süss etc. sind blos subjectiv, blos Vorstellungen, wie man längst erkannt hatte, 2) die räumlichen Verhältnisse und zeitlichen Bestimmtheiten sind wie Raum und Zeit selbst nicht einmal Wahrnehmungs- oder Erfahrungsbegriffe, sondern reine Anschauungen des Geistes, 3) die Ursache und die Substanz sind aprioriselie Begriffe, die gleichfalls nicht einmal aus der Wahrnehmung oder Erfahrung stammen, und dass er trotz dieser drei Punkte nicht erkennen wollte, dass er mit ihnen im vollen Idealismus drein stak und, so lange er bei diesen Gedanken stille stand, nicht heraus kam. Denn alles, woraus sich die äussere Realität zusammensetzen sollte, Empfindungen, reine Anschauungen, Begriff der Substanz und Causalität, waren blosse Vorstellungen. Nichtsdestoweniger sprach er immer von Realität und wollte kein Berkeleyscher Idealist sein. Das ging so zu: er hielt die Realität für einen möglichen Gedanken, wie wir; er nannte diese realen Wesen Dinge an sich. Wie kam er von ihrer Möglichkeit zu ihrer Wirklichkeit? Dadurch, dass er die Empfindung entstehen liess durch Einwirkung dieser Dinge an sich auf unsere Sinnlichkeit, auf unser Gemüth. Damit fiel er aus seiner Philosophie heraus, denn Ursache, Causalität, Einwirkung galt nach ihm blos für Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, vorgestellte Dinge im idealistischen Sinne, nicht aber für Dinge an sich, die sollten all diesen Gesetzen unseres Vorstellens gänzlich entnommen sein. So kam Kant zwar thatsächlich aus dem blossen Idealismus heraus, aber per fas et nefas, d. h. ohne gehörigen Rechtsgrund, wie ihm Jacobi gleich auseinandersetzte, ohne dass Kant, wie es scheint, die Tüchtigkeit des Einwurfs merkte, weil ihm nämlich das ganz Richtige vorschwebte, dass man zur Erklärung der Wahrnehmung auf reale Dinge komme. Auf diesen Gedanken läuft auch sein Beweis für äussere Realität hinaus, freilich ist dieser im Sinne der Erscheinungen, nicht des Dinges an sich bei ihm zu nehmen. Er stellte den Satz auf: das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raume ausser mir. Sein Beweisgrund gipfelt in dem Gedanken, dass wir uns unseres Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst seien, dass alle Zeitbestimmung aber etwas Beharrliches

in der Wahrnehmung voraussetze. Dies Beharrliche könne nichts in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dasselbe erst bestimmt werden solle, es müssen also wirkliche Dinge ausser mir existiren. Die Summe dieses Argumentes ist, dass unser Vorstellen rein innerlich keine feste Zeitbestimmung hat, dass wir diese durch die Wahrnehmung erst empfangen, d. h. durch Tag, Jahr und derartige erst aus der Wahrnehmung gelernte Bestimmungen. Dies ist ganz richtig, ohne Wahrnehmung hätten wir keine derartigen Zeitbestimmungen, das macht die Wahrnehmung und die sich an sie anknüpfende Zeitvorstellung zu einem von anderem Vorstellen und seinem Zeitbewusstsein noch verschiedenen Vorstellen, aber nicht zu wirklichen Dingen ausser uns, so wenig wie die blosse Causalität dies leistet. — Des Zusammenhangs wegen schalten wir hier gleich den Beweis für äussere Realität ein, welcher bei den Naturwissenschaften in Ansehen steht. Er ist von Helmholtz in seiner physiologischen Optik, auch in den populären Aufsätzen über Auge und Sehen vorgebracht; er ist keineswegs originell, sondern im Grunde genommen ein Missverständniss der Schopenhauerschen, im Kantischen Sinne für Erscheinungen gemeinten, ähnlichen Auseinandersetzungen, wie sie sich z. B. in der Schrift, die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, finden. „An den Objecten zeigt sich ein Theil der Veränderungen in den Sinneseindrücken, welche wir experimentirend mit ihnen hervorrufen können, abhängig von dem eigenen Willen, ein anderer, nämlich alles, was von der Beschaffenheit der gerade vorliegenden Objecte abhängt, drängt sich uns auf mit einer Nothwendigkeit, die wir nicht willkürlich verändern können, und die uns am fühlbarsten wird, wenn sie unangenehme Empfindungen, Schmerz erregt. So kommen wir zur Anerkennung einer von unserem Wollen und Vorstellen unabhängigen, also äusserlichen Ursache unserer Empfindungen. Aus der Welt unserer Empfindungen können wir niemals zu der Vorstellung von einer Aussenwelt kommen, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objecte als die Ursachen dieses Wechsels. Demgemäss müssen wir das Gesetz der Causalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache

schliessen, auch als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen. Dies Gesetz des zureichenden Grundes ist nichts anderes als die Forderung, alles begreifen zu wollen. Das Verfahren unseres Begreifens den Naturerscheinungen gegenüber ist, dass wir Gattungsbegriffe und Naturgesetze zu finden versuchen. Wir müssen versuchen die Erscheinungen zu begreifen, wir haben keine andere Methode, sie der Herrschaft unseres Verstandes zu unterwerfen, wir müssen also an ihre Untersuchung gehen mit der Voraussetzung, dass sie zu begreifen sein werden. Somit ist das Gesetz vom zureichenden Grunde eigentlich nichts anderes als der Trieb unseres Verstandes, alle unsere Wahrnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen. Wenn sich findet, dass die Naturerscheinungen unter einen bestimmten Causalzusammenhang zu subsumiren sind, so ist das allerdings eine objectiv-gültige Thatsache und entspricht objectiven besonderen Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen, die wir in unserem Denken als Causalzusammenhang derselben ausdrücken und eben nicht anders auszudrücken wissen. Es ist die eigenthümliche Thätigkeit unseres Verstandes, allgemeine Begriffe zu bilden, d. h. Ursachen zu suchen, und er kann die Welt also begreifen nur als causalen Zusammenhang, ebenso wie es die eigenthümliche Thätigkeit unseres Auges ist, Lichtempfindungen zu haben, und wir deshalb die Welt nur sehen können als Lichterscheinung". Soweit Helmholtz. Die Einmischung des Physikers und Physiologen in die philosophischen Untersuchungen ist da nicht besser geglückt, als frühere Einmischungen der Philosophen in Physik und Physiologie; es ist bei vielem ganz Falschen einige Ahnung der Wahrheit. Erstens, von unserem Wollen und Vorstellen, d. h. unserem willkürlichen Vorstellen unabhängige Empfindungen sind eben dies, als was sie da beschrieben werden, nichts mehr; weder darum Gegenstände unabhängig von unserem Vorstellen überhaupt, noch gar äussere Gegenstände. Zweitens, unwillkürliche Empfindungen und das Gesetz der Causalität, zugegeben dass dies ein solches sei, d. h. eine allgemeine und nothwendige, nicht blos, was es thatsächlich ist, eine mögliche Vorstellung, führen gleichfalls zusammen zu

nicht mehr als vorgestellten Gegenständen, nicht zu Dingen ohne und ausser und vor unserem Vorstellen. Drittens, allgemeine Begriffe und Gesetze sollen das sein, was wir die Dinge begreifen nennen. Aber allgemeine Begriffe und nothwendige Verhaltungsweisen lassen sich weder durch die Erfahrung erbringen im strengen Sinn von Allgemein und Nothwendig, noch helfen uns die Verstandesbegriffe von Allgemein und Nothwendig, wenn wir sie überhaupt in diesem Sinne hätten, sie müssten durch Erfahrung erprobt und bewährt werden, aber diese giebt nie mehr als comparative Allgemeinheit. Viertens, man müsste eingestehen, dass überhaupt von einem Begreifen da nicht die Rede ist, sondern von einer Auflösung in mehrere Thatsachen und deren Verhaltungsweisen. Es ist ein thatsächliches Vorfinden, was wir, verglichen mit einem anderen möglichen Vorfinden, Begreifen nennen, an sich hat keine besondere Evidenz oder der Art etwas statt. Fünftens, der Vergleich des Causalitätsbegriffs mit der Lichtempfindung führt alles in das reine und blosse Vorstellen zurück; begreiflich, denn Helmholtz war durch all seine Schlüsse noch gar nicht aus demselben herausgekommen. So ist seine Theorie unhaltbar, sie leistet nicht, was sie soll, sie ist, wenn sie das leisten soll, voller Trugschlüsse. Nichtsdestoweniger liegt in ihr etwas Richtiges, sie ist beherrscht von dem Gefühl, dass man äussere Realität als wirkliche annimmt, weil man nur so eine Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen findet, zu der man stets hingedrängt wird, und die man bei dem Beharren im Idealismus nicht erlangen kann. Das ist aber unser Argument für Realität; dieses drückt klar aus, was hier durch eine Menge falscher und schiefer Erwägungen verhüllt ist.

Ich recapitulire unseren Gang in dieser ganzen so wichtigen Frage. Die Wahrnehmungsvorstellungen zeigten sich uns als das, was stets vorhanden ist, so oft wir vorstellen, als das, was nicht fehlen kann nach der thatsächlichen Beschaffenheit unseres Vorstellens, so oft wir irgendwie vorstellen, sei der Inhalt des Vorstellens nun ausdrücklich eine Wahrnehmungsvorstellung oder irgend eine andere Art, ein noch so hohes und von der Wahrnehmung abliegendes Denken. Das war das Erste. Von

dieser festen, gegebenen Beschaffenheit unseres Vorstellens gingen wir aus, eine andere kennen wir aus unserer Erinnerung nicht, haben wir thatsächlich im Augenblick, wo wir unser Wissen entwerfen, nicht. Dass es je anders sein könnte, ist nicht von vornherein ausgeschlossen, ist aber vor der Hand eine leere Möglichkeit, das Andere dagegen eine Thatsache, fest, unweigerlich, also ein thatsächliches Vorstellen im eminenten Sinne, wie wir sie für Realität unseres Vorstellens verlangen und wie wir anders Realität nicht haben, nicht kennen. Die Wahrnehmung war ferner stets mit der Vorstellung unseres Leibes und des räumlichen Ausseruns verbunden. Dieser Gegensatz von Innen und Aussen erwies sich als fest und unabänderlich, keines seiner Glieder war ableitbar aus dem anderen, Inneres wird blos verstanden durch den Gegensatz Aeusseres, Aeusseres durch den Gegensatz Inneres. Unser Leib ersehien als die Vermittlung zwischen unserem Vorstellen im engeren Sinne als einem Inneren und den äusseren wahrgenommenen Dingen; er war nicht das Innere, Auge, Ohr, alle Schmerz- und Lustempfindung leiblicher Art wurde ihm als einem Aeusseren zugeschrieben, dessen Zustände aber in gewissem Umfang unmittelbar Zustände unseres Vorstellens selbst sind oder so erscheinen, so percipirt werden. Alles dieses war und blieb somit Wahrnehmungsvorstellung, in bestimmter, von unserer Willkür nicht abhängiger Weise gedacht, aber darum nichts als Vorstellung, Vorstellung besonderer Art. Nochmals vergegenwärtigten wir uns dann die üblichen Beweise für äussere Realität und fanden sie nichts beweisend oder willkürlich in ihren Annahmen. Der Gedanke äusserer Realität blieb aber nach wie vor als ein möglicher, der jedoch dadurch noch nicht den geringsten Anspruch hatte auf Wirklichkeit oder Wahrheit, d. h. thatsächliche Gültigkeit, so dass er den Idealismus etwa zu einer blossen Möglichkeit und leerem Gedanken herabsetzte. Ursache war und blieb gleichfalls ein blos möglicher Gedanke. Aber nun führte uns unser, d. h. der richtig gefasste Idealismus über sich selbst hinaus, ohne dass wir ein Jota von ihm selbst aufgaben, noch von allem, was wir bis jetzt aus ihm heraus gelehrt haben. Der Idealismus konnte stets blos die Wahrnehmungen als eine Reihe

von Thatsachen aufstellen, welche in der Urthatsache, dem ich stelle vor, gefunden werden; er konnte nichts erklären, gar nichts von den Wahrnehmungsvorstellungen sagen als: so und so ist es, wird es in unserem Vorstellen gefunden. Machten wir aber die Annahme der Realität, so wurden eine Menge von Seiten und Punkten in den Wahrnehmungen verständlich. Was das heisst: sie wurden verständlich, darüber machten wir uns keine Illusion, es heisst nichts anderes, als dass die Auflösung der einen Thatsache in viele selbständige geschah, und dass dies der ganze Sinn von Verständlich hier ist. Schlechthin verständlich, so dass man über Thatsachen und aus Thatsachen hinaus käme, wurde dadurch nichts; aber dass uns so die Sache verständlicher wird, dass dies unser Sinn von Verständlich ist, das ist eine Thatsache unseres Vorstellens, eine feste, über die wir nichts vermögen. Um der Verständlichkeit willen behaupten wir die Wahrheit des Realismus, nicht als Wahl, sondern als Nothwendigkeit. Der Idealismus bleibt dabei stehen, dass sich in der Urthatsache die und die einzelnen Thatsachen finden, ein genetischer Idealismus war eine Täuschung und Verfälschung der Urthatsache, die selbst ein Gefundenes, Gegebenes ist, ohne alle Vorstellung des Wie? und Wodurch?, aber der Gedanke der Verständlichkeit ist in uns, ist thatsächlich da und zwar in dem beschriebenen Sinne, der bei Thatsachen bleibt, nur mehrere setzt statt der blos Einen Urthatsache des vorstellenden Ich. Dieser Gedanke, den wir als prägnante Thatsache in unserem Vorstellen finden, der stellt es nicht in unseren guten Willen, ob wir im Idealismus bleiben, ob den Realismus probiren sollen, in ihm liegt die Nothwendigkeit zum Realismus überzugehen. Er ist auch der geheime Grund gewesen, warum man stets im Bewusstsein der Menschheit realistisch gedacht hat; nur ist der Gedankenprocess dabei selten klar herausgetreten. Man hat den Realismus stets behauptet und darin hatte man Recht, aber Unrecht hatte man in den Gründen, welche man dieser Behauptung lieh.

Man wird jetzt sagen: warum hast du nicht mit dieser Erklärung angefangen? dann hättest du uns die ganze unnöthige Mühseligkeit der bisherigen Erörterungen erspart, denn die

müssen ja doch jetzt aufgegeben worden als ein verlorener Posten. Das werden wir keineswegs thun; die früheren Erörterungen werden alle stehen bleiben, nicht blos als nothwendige Stationen, die man durchlaufen muss, um zum letzten Ziel zu kommen, sondern als Wahrheiten, welche gelten trotz des nunmehr hervorgetretenen Realismus. Es ist und bleibt ewig wahr, dass all unser Wissen in Vorstellungen besteht, und dass die Urthatsache desselben ist die des Ich stelle vor, bin vorstellend und zwar theoretisch, fühlend und wollend. Die Wand dort kenne ich nach wie vor nicht anders denn als meine Vorstellung, auch nachdem ich realistisch von ihr denke. Mein Ich ist nicht anders denn als mein Vorstellen gegeben und mein Vorstellen als das Ich stelle vor; das Sein meines Ich wird durch den nunmehrigen Realismus nicht plötzlich etwas von meinem Vorstellen Verschiedenes, die Beweise, dass ich bin nichts ist und heisst als: ich stelle vor, bleiben in Kraft. Dass Vorstellen nie da ist denn als entweder theoretisch oder fühlend oder wollend, alle drei nie mit dem Beil in getrennte Stücke zerhaubar, sondern stets eins im anderen, nur bald dieses, bald jenes überwiegend, bleibt so wahr, wie es damals erwiesen worden ist. Kurzum, es gebt keine Verwandlung mit uns vor, wie etwa mit der Raupe, so dass wir erst uns verkrochen hätten in das Gehäuse des Idealismus, und jetzt sprengten wir das und erschienen als ein neues Wesen, fröhlich und selig in der Welt der Realitäten herumschwirrend, anstatt dass wir bis jetzt gemeint hätten, wir allein, die Raupe, seien, und alles, was wir für real zu halten geneigt waren, sei blos unser Gespinnst und sonst nichts. Wir lehren einen Realismus auf Grund des Idealismus und zwar auf fortwährender Grundlage desselben, während der gewöhnliche Realismus gerade umgekehrt ein Realismus ist, der alle Augenblicke in Gefahr ist, sich in Idealismus aufzulösen, und während der sogenannte Ideal-Realismus ein halbes Wesen ist, halb so und halb so, meint, die Wahrheit liege in der richtigen Mitte und diese richtige Mitte habe er. Allein mit Sprichwörtern aus der Moral des täglichen Lebens macht man keine Philosophie, nicht einmal eine ordentliche Moralphilosophie. Wenn man die Wahrheit

hat, so mag sich meinetwegen nachher finden, dass sich zwei Irrthümer aufzeigen lassen, von welchen sie beiden gleichsehr entfernt ist, aber das darf man nicht umdrehen und sagen: Realismus und Idealismus sind entgegengesetzte Ansichten, jeder von beiden hält seinen Widerpart für einen Irrthum, also ist, was in der Mitte liegt, die Wahrheit, dies ist aber der Ideal-Realismus, eine Zusammensetzung der Wahrheit aus Denken und Sein, Idealem und Realem. Aber man täuscht sich mit diesem Räsonnement; das dort Gepriesene ist gar keine Mitte, es ist der Realismus selber, der ist es ja, welcher ein Sein unabhängig vom Denken kennen und erkannt haben will; also ist der Ideal-Realismus gar keine Mitte, er ist das eine Extrem selber. Wenn es uns darauf ankäme, könnten wir sagen, wir hätten die wahre Mitte, denn wir hätten den Realismus, welcher aus dem Idealismus hervorgehe, während jener doch bleibe, was er ist; diese Vorstellung könnten wir mit bestem Fug und Recht Ideal-Realismus taufen. Aber diese ganze Betrachtung ist für die Entscheidung der Sache ohne Werth, eben weil der Satz, die Wahrheit liegt in der Mitte, eine Sentenz aus dem praktischen Leben ist, ein nachträgliches Urtheil aus vielen Lebenserfahrungen, niemals dazu angethan als eine Regel gebraucht zu werden, um die Wahrheit, die man noch nicht hat, zu entdecken. Ebenso werden wir uns verbitten, von anderer Seite beglückwünscht zu werden etwa dafür, dass wir dem Gedanken nahe gekommen seien von dem Umschlagen der Gegensätze in einander, der oft als die höchste Wahrheit in sich bergend ist gepriesen worden. Idealismus und Realismus waren uns Gegensätze, die sich befehdeten, von denen jener diesen erwürgte; nachdem er ihn aber getödtet, lässt er ihn wieder auferstehen, der Idealismus, voll gemacht und ganz, treibt den Realismus hervor, der Gegensatz den Gegensatz. Man würde damit unserer Ansicht eine Ehre anthun, die sie nicht sucht; der Idealismus befehdete den Realismus, nicht weil dieser sein reiner Gegensatz war, sondern weil er falsch war und ist, er kehrte zum Realismus zurück, weil er durch eine Thatsache des Idealismus, durch das Suchen nach mehr Erklärung, gefordert wurde. Dass Idealismus und Realismus sich als schroffe Gegensätze darstellen

lassen, ist dabei ganz gleichgültig; dasselbe Räsonnement würde stattgehabt haben, dasselbe Ergebniss herausgekommen sein, wenn auch Idealismus und Realismus keine so streng entgegengesetzten, wenn es nur etwas weniges von einander verschiedene Begriffe wären.

Jetzt gilt es sich darüber zu erklären, was oben aufgestellt wurde, dass nämlich der Idealismus erhalten bleibe trotz des Realismus, zu dem wir gelangt sind. Das ist eine sehr wichtige Ansicht, welche die Eigenthümlichkeit unserer Meinung enthält. Es bleibt stehen, dass all unser Wissen Vorstellungen sind, Vorstellungen verschiedener Art und nie etwas Anderes, wir kennen blos unsere Vorstellungen, nicht die Dinge als solche. Dadurch, dass ich sage, das Goldstück ist eine Realität ausser und unabhängig von unserem Vorstellen, kenne ich es nicht als diese Realität, sondern was ich kenne, sind meine Vorstellungen von ihm: Rund, Gelb, Geprägt, Glänzend sind Vorstellungen, Ding ist Vorstellung und zwar Wahrnehmung oder an die Wahrnehmung sich anschliessende Vorstellung. Ein Ding kenne ich nicht direct, es ist nicht direct als Ding in mir, soweit es in mir ist, ist es in meinem Vorstellen, in mir heisst gar nichts als in meinem Vorstellen, und in meinem Vorstellen ist nichts als: ich stelle es vor. Was ist denn aber die Realität, die ich dem Goldstück zuschreibe? Blos dies, dass ich den möglichen Gedanken, Realität ausser mir und unabhängig von meinem Vorstellen, zu einem wirklichen erhebe um der Erklärung der Eigenthümlichkeiten der Wahrnehmung willen; ein Sein bringe ich dadurch nicht in anderer Weise in meinen Besitz als in dem des Vorstellens. Die Realität ist nicht etwas von meinen Wahrnehmungsvorstellungen noch Verschiedenes, Unvorstellbares und doch von uns Erkanntes, Erfasstes. Das war der Fehler des Alterthums und des Mittelalters, des Plato und Aristoteles. Sie unterschieden Form und Materie; die Form war das, was sich von den Dingen in der Vorstellung findet, was schlechthin vorstellbar an ihnen ist, beim Gold: Gelb, Glänzend, Fest. Hielten sie sich blos an die Wahrnehmungsvorstellungen von Gold, so schien ihnen die Realität desselben zu entschwinden, sie glaubten,

dann verliere man die Realität der Dinge, also unterschieden sie von der Form noch die Materie als die Basis, die Grundlage, das Substrat der Realität. Diese Materie bezeichneten sie als etwas, was man schlechterdings anzunehmen genöthigt sei, wenn man die Realität erhalten wolle, die man nicht aufgeben dürfe. Dass man sie nicht aufgeben dürfe, beruhte mehr auf einem dunkelen Gefühl, dass der reine Idealismus nicht ausreiche zu irgend welcher Erklärung der Wahrnehmung, als auf einer klaren Einsicht in das Warum der Sache. Die Materie als Grundlage der Form war selbst formlos, und da die Form das an den Dingen ist, was in die Vorstellung eingehen kann, so war die Materie an sich unvorstellbar, durch einen unächten Schluss, d. h. durch einen Analogieschluss etwa, vorauszusetzen. Diese Materie ohne Form war ihnen nichts in unserem Sinne Wirkliches, weil nichts Wahrnehmbares, oder etwas Unordentliches, Chaotisches, weil Ordnung, Mass etwas der Vorstellung Zugängliches, somit zur Form Gehöriges ist. Die Form ohne Materie war etwas blos Gedachtes, Ideales, es fehlte ihr die Realität im Sinne der gewöhnlichen Wirklichkeit; um diese Wirklichkeit zu haben, musste man eine Verbindung und Vereinigung von Form und Materie annehmen. Gewöhnlich liess man die Formen als das Gedachte durch den göttlichen Geist, den Inhaber aller Formen, der Materie als dem Substrat der Realität einpflanzen oder eingiessen, oder aber man dachte die Formen von Ewigkeit der gleichewigen Materie eingepflanzt, so dass die Gottheit, indem die Bewegung in der Welt beständig von ihr ausging, auch den beständigen Wechsel der Formen hervorbrachte. Man stellte sich dabei das Ganze nach Analogie menschlicher Einwirkung auf die Natur vor; die Statue entsteht dadurch, dass der Künstler die Form, welche er in sich trägt und für deren Aufnahme der Marmorblock vielleicht besonders geeignet ist, an dem Material des Marmors hervorlockt durch die Bearbeitung, die er an ihm vornimmt. So erklärte man sich zugleich die Erkennbarkeit der Dinge: erkennbar sind an ihnen die Formen, diese sind der Vorstellung zugänglich, weil sie selbst von Haus aus Vorstellungen sind, etwa Vorstellungen Gottes oder einer Natur, diese gleich göttlicher Kraft und Energie

gesetzt. Diese Ansicht ist unhaltbar; der halbe Idealismus gilt nicht, sondern der ganze. Farbe, Grösse u. s. w. sind Vorstellungen, sie haben das Eigene, dass man das von ihnen hat, was man ein Bild nennt; selbst wenn sie den Sinnesorganen nicht mehr gegenwärtig sind, können sie mit ähnlicher Erscheinungsweise im Geiste wieder in der Erinnerung erregt werden. Von Realität als solcher, getrennt von diesen Wahrnehmungsbildern, hat man keine Vorstellung derselben Art, man hat von ihr keine anschauliche, bildliche Vorstellung, man denkt sie blos, aber wenn man sie selbst noch getrennt von jenen Wahrnehmungsbildern denken könnte, so würde sie ein Gedachtes sein und bleiben, als Gedanke ist sie in unserem Vorstellen, anders nicht. Aber man kann sie nicht trennen von den einzelnen Wahrnehmungsbildern, von Grösse, Gestalt, Raum, Farbe u. s. w., sondern diese alle zusammengefasst sind die Realität, werden als Realität, als unabhängig von unserer Vorstellung gesetzt zum Zweck der mehreren Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen. Jene antike und mittelalterliche Fassung dachte sich 1) wie wir den Geist und seinen Inhalt als etwas Reales, als Vorstellen mit seinen Vorstellungen, 2) aber dachte sie die äussere Realität, um sie vom Geist zu unterscheiden, als aus einem Vorstellbaren und Unvorstellbaren, aus Materie und Form, zusammengesetzt. Sie schloss so: es giebt Vorstellbares an den Dingen, das sind im allgemeinen Sinne ihre Eigenschaften, die Formen; es giebt Unvorstellbares an den Dingen, in diesem besteht der Grund der Realität; denn wenn ich vom Gold alle Form weglasse, die gelbe, glänzende Farbe, die Festigkeit, Grösse u. s. w., so scheint stets noch etwas übrig zu bleiben, dieser dunkle Rest, dieses Etwas, was nicht mehr als Eigenschaft kann beschrieben werden, das ist der Träger dieser Eigenschaften, das, was macht, dass diese Eigenschaften nicht blos vorgestellte Formen, sondern verwirklichte Formen sind. Der Fehler liegt hier in der Trennung von Eigenschaften und Realität. Wenn wir alle Eigenschaften des Goldes wegnehmen, so bleibt nichts übrig, das Gold als Realität verschwindet; wo keine gelbe Farbe, kein Glanz, nichts von all den vielen Eigenschaften, welche die Chemie am Golde entdeckt hat, mehr ist,

da ist kein Gold mehr. Ja, sagt diese Ansicht, es bleibt doch noch etwas übrig, an dem diese Eigenschaften hafteten, dieses Substrat gerade ist die Materie, in ihr liegt das Geheimniss äusserer Realität. Allein dieser Gedanke ist nichts als der logische eines Subjects von Eigenschaften, das ist aber ein Gedanke, keine vom Denken unabhängige Realität. Diese Realität muss dem Subject sammt seinen Eigenschaften beigelegt, das ganze Gold als Subject mit Eigenschaften muss als real angenommen werden. In dieser Annahme besteht für uns die ganze Kenntniss seiner Realität, nicht dass wir Einiges ideell vom Golde erfassen, Anderes nicht, und stumm und staunend vor ihm stehen als nicht ideal und doch auch nicht nichts, also real, ist der Gang, wie wir zur Realität kommen. Das wäre zudem auch blos ein relativer Unterschied, und beides wären Vorstellungen, nur das eine Bildervorstellung, das andere bildlose, jenes klare, dieses dunkle, — vielmehr ist alles, was wir mit Gold meinen, Vorstellung, die bestimmten Eigenschaften, der Gedanke eines Subjects dieser Eigenschaften; die Realität besteht darin, dass wir dieses Ding als Subject mit Eigenschaften als ausser unserem Vorstellen wirklich und unabhängig von demselben seiend setzen, d. h. annehmen, denken, aus dem oft berührten Grunde einer mehreren Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen. Darum ist das Nächste und Natürlichste die Denkweise des gewöhnlichen ungebildeten Menschen, welcher das Gold mit seiner Farbe, seinem Glanze, seiner Schwere, seiner Dehnbarkeit, seiner Gestalt draussen vorhanden denkt, unabhängig von seinem und jedem Vorstellen und Wahrnehmen. Ihm ist das Gold gelb, wenn es auch kein Auge sieht und keines je sähe; wenn es in der Tiefe der Erde vergraben liegt, wohin kein Strahl der Sonne dringt, so ist es ihm gleichwohl farbig und hat alle anderen Eigenschaften. Er macht mit Realität ganzen und vollen Ernst; er knausert nicht mit ihr und bricht ihr nichts ab. Doch damit gehen wir bereits von der allgemeinen Frage der äusseren Realität zu der Untersuchung über, wie sie genau im Einzelnen zu denken ist.

4. Kapitel.

Die Grundbegriffe und Methoden der Naturwissenschaft und der Mathematik.

Zunächst handelt es sich darum, wie wir auf Grund der geführten Untersuchung die Wahrnehmungsdinge ansetzen sollen. Darauf ist die Antwort uns nicht schwer, und sehr bestimmt vorgezeichnet. Die Wahrnehmungsdinge sind, wie die Wahrnehmungsvorstellungen sie uns zeigen, diese und nichts Anderes kann über jene Auskunft geben. Zwar könnten wir meinen, wir nähmen wohl Wahrnehmungsdinge an als real, um die Wahrnehmung selbst besser erklären zu können; wie wir sie aber annehmen, wie wir diese Realität näher denken, das sei eine ganz andere Frage, die dächten wir am besten etwa so, wie wir glaubten, dass die Wahrnehmung am klarsten, einleuchtendsten, reichlichsten verständlich gemacht werden kann. Allein es so zu machen verbietet uns eine kleine Ueberlegung. Wir suchen keine hypothetische, sondern thatsächliche Wahrheit. Wenn wir ein noch so schönes Ganze von Sätzen aufstellten, unter deren Voraussetzung als wirklich geltender die Wahrnehmung ganz verständlich zu werden schiene, aber diese Voraussetzung wäre blosse Voraussetzung, so möchte das Ganze noch so reizend sein, als wahr wäre es damit nicht bewiesen. Es wäre eine mögliche Vorstellungsart, wir aber suchen die wirkliche, die feste und unabweisliche, gegen welche alle anderen, die uns in Gedanken kommen können, zu leeren Möglichkeiten herabsinken. Wenn sich da in unserem Gesammtvorstellungskreise selbst Eine auszeichnete und sich meldete als die, welche gelte, so würde dieser Anspruch uns noch nicht überzeugen, wir müssten erst

zusehen, ob dieser Anspruch sich auch thatsächlich nachweisen liesse Punkt für Punkt in den Stücken der Wahrnehmung. Indess der Fall hat nicht statt, dass sich eine so anmeldet, oder vielmehr er hat statt, es lässt sich aber von ihm zeigen, dass er nicht gilt. Die unmittelbare Ueberzeugung der Menschen ist ja die oben gemachte Annahme, dass z. B. das Gold mit all seinen Eigenschaften real ausser unserem Vorstellen und unserem Leibe da ist, das Gold ist gelb für das gewöhnliche Bewusstsein, ist glänzend, wie wir es mit Benutzung moderner Phraseologie ausdrücken könnten, das Gold hat die und die Eigenschaften als Ding an sich und für sich, d. h. ohne alle Beziehung auf ein es vorstellendes oder wahrnehmendes Wesen nicht nur, sondern auch ohne alle Beziehung auf andere Dinge neben und ausser ihm; wäre es ganz allein in der Welt, so wäre es gerade so, wie es jetzt ist, gelb, glänzend, schwer, dehnbar u. s. f. Das ist die Auffassung, welche sich zunächst als die thatsächliche aufdrängt, und vor der alle anderen Gedanken und Auffassungen zu verschwinden scheinen. Ihr erkenntnisstheoretischer Ausdruck ist: wir erkennen die Dinge, wie sie sind, sie erscheinen uns, wie sie an sich selbst sind, und wie sie wären, auch wenn sie uns und überhaupt niemanden erschienen. Das hat man auch Jahrtausende geglaubt, Millionen glauben es noch; nur hatten Plato und Aristoteles soviel von dem Idealismus in sich aufgenommen und gemerkt, dass sie zu jener Unterscheidung von Materie und Form griffen, die oben beurtheilt ist, die darum so lange galt, weil sie den verschiedenen Richtungen unserer Gedanken am gerechtesten zu werden schien. Von dieser aristotelischen Ansicht wäre man durch blosse Möglichkeiten, die sich jemand ausdenken und ausmalen kann, schwerlich abgekommen. Warum aber hat man sie nicht und hat noch weniger die des gewöhnlichen Menschenverstandes, welcher Farbe und alle Sinnesqualitäten als solche an den Dingen selbst haften und vorhanden sein lässt? Das ist nicht wegen der Möglichkeiten und weil Einem auch andere Deutungen in den Sinn kommen können; denn blosse Hypothesen wären reine Willkür, und wo sich keine festen und unabänderlichen Vorstellungen herausstellten, vor denen die anderen zu blossen leeren Möglichkeiten werden, da würde

man nichts wissen können, da würde man alle Möglichkeiten aufzählen, die in unseren Köpfen spuken, ohne dass die eine vor der anderen einen Vorzug hätte, ja ohne dass wir entscheiden könnten, ob eine von ihnen die Wirklichkeit wäre und diese nicht vielmehr ganz anderer Art sei. Dass man eine andere Ansicht als die thatsächliche hat, das kommt davon, dass die Wahrnehmungsdinge, welche man ursprünglich ganz gleich den Wahrnehmungsvorstellungen setzte, sich bei genauerer Untersuchung nicht so gezeigt haben. Das ist nicht so gemeint, als ob man doch trotz aller unserer Proteste dazu gelangt wäre, die Wahrnehmungsdinge an sich und ohne Wahrnehmungsvorstellungen zu erfassen und mit unseren Wahrnehmungsvorstellungen zu vergleichen (denn ohne Vorstellung und anders als durch die Vorstellung, die wir von etwas haben, kennen wir es nicht), sondern man hat eine doppelte Wahrnehmung thatsächlich in uns vorgefunden, eine ungenaue und eine genaue. Ungenau ist, wenn ich sage, Gold ist gelb; denn wenn kein Licht ist, so ist es nicht gelb. Wenn Gold im Dunkeln liegt, so ist es so schwarz, wie alles Andere, aber weil ich weiss, dass, wenn ich Licht herbeibrächte und zwar gewöhnliches Sonnen- oder Lampenlicht, so würde es gelbe Farbe zeigen und keine andere, darum kann ich kurzweg sagen: Gold ist gelb. Ferner: wenn Gold da ist und Licht da ist, aber mein Auge geschlossen ist, wie steht es dann mit der Farbe des Goldes, was heisst dann gelb? Ich kann es nicht erklären, ich kann es blos so beschreiben, dass ich etwa sage: Gelb ist eine Vorstellung, die ich habe durch mein Auge; ähnliche andere Vorstellungen, obwohl verschieden, aber ähnlich insofern, als sie mir blos durch's Auge zugeführt werden können, habe ich auch noch; alle zusammen nenne ich Farben. Schliesse ich mein Auge, so sehe ich keine Farben, ausser etwa im schwachen Nachbild; ja wenn ein Mensch keine Augen hat, wenn er blind geboren ist, so hat er überhaupt keine Vorstellung von Farbe. Man würde sich vergebens abmühen, sie einem solchen beizubringen; es wird solchen Bemühungen gehen, wie Jenem, der nach langen Auseinandersetzungen glaubte einem Blindgeborenen eine Vorstellung von Scharlach beigebracht zu haben, und der endlich auf seine

Frage, wie er sich nun das Roth denke, zur Antwort erhielt: wie den Ton einer starken Posaune. Aus diesen Ueberlegungen kann man sich bereits sagen, dass Gelb als Farbenempfindung nicht in der Welt wäre, wenn es nicht Augen gäbe wie die unsrigen und empfindende Wesen gleich uns und Licht, diese Empfindung zu erwecken. Da nimmt sich die Wahrnehmung Gelb sofort ganz anders aus, sie wird nicht dem Golde so an sich als eine anhängende Eigenschaft zugeschrieben, man merkt, die Sache ist sehr complicirt, das Sinnesorgan, die zwischen Auge und Gegenstand spielenden Medien, wie Licht, thun dabei sehr viel. Was bleibt da für Gold übrig, damit die Wahrnehmung Gelb entsteht? Es scheint wenig oder nichts zu sein, was ihm davon bleibt. Da fangen wir an zu denken, vielleicht ist das Gold gar nicht gelb an sich, wer weiss, wie es an sich ist, erst, wenn Auge, Licht, wahrnehmende Seele dazu kommt, dann wird das Gold gelb. Da sind wir sehr geneigt zu urtheilen, wir erkennen die Dinge nicht an sich, sondern blos wie sie uns erscheinen, ihr An-sich, das wird dann sofort der Tummelplatz unseres soll ich sagen Phantasirens, soll ich es höheres, d. h. von der Wahrnehmung unabhängig sein wollendes Denken nennen? Nun möchte man das An-sich der Dinge hinter den Wahrnehmungen suchen, zumal wenn man in ähnlicher Weise andere Eigenschaften durchgeht, z. B. Schwer. Das Gold ist schwer, heisst, es fällt, wenn es nicht unterstützt ist, zur Erde. Wie aber, wenn keine Erde und nichts der Art da wäre, wenn das Gold allein in der Welt wäre, allein etwa im leeren Raume, was würde da geschehen? würde es da fallen und fallen? Aber die Schwere erklärt man durch die Anziehung der Erde; ist nichts da, was anzieht, so wird das Gold nicht angezogen, es wird nicht fallen. Also für sich und allein genommen wäre es nicht schwer; seine Schwere hat es blos im Verhältniss zu anderen Dingen.

Diese Betrachtungen hat man im Alterthum nur vereinzelt gemacht und nicht näher verfolgt; daher die ganze spätere Zeit und das Mittelalter platonisch-aristotelisch dachte. Erst im Beginn der neueren Zeit hat man sie wieder mit Aufmerksamkeit erwogen von Descartes und Hobbes an und daraus den Schluss

gezogen, es gebe zwei Arten von Qualitäten, die einen real und den äusseren Dingen an sich eigen, dies seien Ausdehnung, Grösse, Zahl, Bewegung, auch Undurchdringlichkeit, die anderen, Farben, Töne, Gerüche u. s. w., seien aus diesen erst abzuleiten; gewisse Bewegungen kleinster Theile der Körper kämen uns nicht als solche, sondern als Gesichts-, Geschmacks-, Gehörs- u. s. w. Empfindungen zum Bewusstsein. Dies hat zuletzt zu der Lehre von den specifischen Sinnesenergien geführt, deren kurzer Sinn nach Helmholtz' physiologischer Optik dieser ist. „Die physiologische Erfahrung hat, soweit Prüfung möglich war, gefunden, dass durch Reizung jeder einzelnen sensiblen Nervenfaser nur solche Empfindungen entstehen können, welche dem Qualitätenkreis eines einzigen bestimmten Sinnes angehören, und dass jeder Reiz, welcher diese Nervenfaser überhaupt zu erregen vermag, nur Empfindungen dieses besonderen Kreises hervorruft. Nicht blos die leuchtenden Aetherschwingungen können den Sehnervenapparat erregen, sondern auch mannichfache andere Reizmittel, namentlich mechanische Einwirkungen und elektrische Strömungen, welche ja auch alle anderen Nervenapparate des Körpers in den Zustand von Reizung zu versetzen vermögen. Wenn aber diese Reizmittel den Sehnerven oder die Netzhaut treffen, bringen sie immer nur Gesichtsempfindungen hervor, nicht Gehörs- oder Geruchsempfindungen, und wenn sie etwa gleichzeitig Tastempfindungen erregen, so müssen wir voraussetzen, dass dies geschieht, weil sich im Auge und vielleicht selbst in der Masse des Sehnerven, wie in allen inneren Theilen des Körpers, auch besondere Tastnerven verbreiten. — Da es sich mit den übrigen Sinnesnerven ebenso verhält, so geht daraus hervor, dass die Qualität der sinnlichen Empfindung hauptsächlich von der eigenthümlichen Beschaffenheit des Nervenapparates abhängt, erst in zweiter Linie von der Beschaffenheit des wahrgenommenen Objects. Zu dem Qualitätenkreis welches Sinnes die entstehende Empfindung gehört, hängt sogar gar nicht von dem äusseren Object, sondern ausschliesslich von der Art des getroffenen Nerven ab. Welche besondere Empfindung aus dem betreffenden Qualitätenkreis hervorgerufen wird, erst dies hängt auch von der Natur des äusseren

Objectes ab, welches die Empfindung erregt. Ob uns die Sonnenstrahlen als Licht- oder Wärmestrahlen erscheinen, hängt nur davon ab, ob wir sie durch den Sehnerven oder durch die Hautnerven empfinden; ob sie aber als rothes oder blaues, schwaches oder starkes Licht, sengende oder milde Wärme erscheinen, hängt gleichzeitig von der Art der Strahlen ab, wie von dem Zustand des Nervenapparats. Die Qualität der Sinnesempfindung ist also keineswegs identisch mit der Qualität des Objects, durch welche sie hervorgerufen wird, sondern sie ist in physischer Beziehung nur eine Wirkung der äusseren Qualität auf einen besonderen Nervenapparat, und für unsere Vorstellungen ist die Qualität der Empfindung gleichsam nur ein Symbol, ein Erkennungszeichen für die objective Qualität."

Damit muss man gleich dasjenige verbinden, was die Naturwissenschaft, d. h. die genaue und methodische Beobachtung über die letzte Beschaffenheit der äusseren Dinge festgestellt hat. Man vergleiche dazu den ersten Theil von Fechner's physikalischer und philosophischer Atomenlehre. S. 93 u. s. f. zieht er kurz die Summe dessen, was bis jetzt von Hauptpunkten in Sachen der Atomistik als sicher oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt gelten darf. „Die wägbare Materie ist räumlich in discrete Theile getheilt zu denken, wozwischen eine unwägbare Substanz (Aether) sich findet, über deren Natur und Verhältnisse zur wägbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht Unsicherheit besteht, die aber jedenfalls nicht minder als jene räumlich zu localisiren und in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen nun entweder ein absolut leerer Raum besteht oder nur ein Etwas ist, was von der Philosophie immerhin ihrer Idee der Raumerfüllung zu Liebe angenommen werden mag, aber keinen Einfluss mehr auf die physischen Erscheinungen hat, also auch nicht vom Physiker berücksichtigt werden kann, oder nur in einer ähnlichen Weise den Raum erfüllt, als man von der Gravitation freilich auch sagen kann, sie erfülle und durchdringe mit ihrer Wirksamkeit den Raum, dessenungeachtet aber doch genöthigt ist, sie noch an besondere discrete Centra anzuknüpfen, von denen aus sie als wirkend angesehen werden muss. Sämmt-

liche kleinste Theile (Atome), sowohl die dem Wägbaren als Unwägbaren angehören, stehen wie die Weltkörper, an denen man überhaupt viele ihrer Verhältnisse erläutern kann, durch Kräfte mit einander in Beziehung und gehorchen denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für grosse und kleine, wägbare und unwägbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereich der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören, und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen.

Von diesen letzten Atomen vereinigen sich im Gebiete des Wägbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sogenannten Molecülen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atome in jeder Gruppe für sich; eine Stufenleiter, die sich noch höher bauen kann, so dass kleinere Gruppen sich abermals zu grösseren vereinigen. (Diejenigen Gruppen, in welche ein Körper zunächst zerfällbar, nennt man wohl seine integrirenden Partikeln.) Diese zusammengesetzten Atome, Molecüle, können allerdings disaggregirt werden und ihre Bestandatome sich in neue Verbindungen zusammenstellen.

In umgekehrter Richtung verfolgt, kann man sagen, die Körper gliedern und untergliedern sich im Allgemeinen in grössere und kleinere Gruppen von Theilchen, herab bis zu letzten Atomen, von denen wohl jene, aber nicht diese zerstörbar sind.

Vom Abstande der letzten Atome ist nur soviel gewiss, dass er sehr gross im Verhältniss zu den Dimensionen der betreffenden Atome. Von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, ist nichts bekannt.

Den Molecülen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriss der von ihnen befassten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome ist nichts bekannt.

Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstossender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht geglückt, sie auf blos anziehende zurückzuführen. Sie wirken nach

Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte ist nicht bekannt."

Die Gründe für die Atomistik sind nach Fechner theils entnommen aus dem Gebiete der Erscheinungen von Licht und Wärme: S. 28. „Nach Allem kann man sagen: Trotzdem, dass der Augenschein gegen die Annahme der Atome zu sprechen scheint, sei ihre Existenz ebenso gut begründet, als die Undulationstheorie des Lichts und der Zusammenhang der Wärmephänomene selbst es sind. Wir sehen die Zwischenräume zwischen den Atomen nicht, aber wir sehen sie nicht einmal in der Eischale, nur der mechanische Durchgang der Luft beweist solche hier; so sicher uns nun dieser Durchgang auf die Poren in der Eischale schliessen lässt, so sicher können wir von den Farben im Prisma und Polarisationsspiegel auf noch kleinere Zwischenräume zwischen den Theilchen schliessen. Dies Sichtbare hängt durch einen unzerreissbaren mathematischen Faden mit dem Nichtsichtbaren zusammen." Andere Gründe sind aus dem Bedürfniss entlehnt, die magnetischen mit den elektrischen und anderen Erscheinungen gesetzlich zu verknüpfen. Noch andere beziehen sich auf die Repräsentirbarkeit des allgemeinen Zusammenhangs der sogenannten Molecularerscheinungen. S. 44. „Was ich hier im Allgemeinen geltend mache, ist, dass der Atomistiker alle mit der Grundconstitution der wägbaren Körper in Beziehung stehenden Eigenschaften und Verhältnisse derselben, als da sind: verschiedene Dichtigkeit, Härte, Elasticität, Blätterdurchgänge, Ausdehnung durch die Wärme, Krystallform, Aggregatzustände, chemische Proportionen, Isomerie u. s. w. unter einfachen, klaren und klar darstellbaren Gesichtspunkten verknüpfen und denselben Principien des Gleichgewichts und der Bewegung unterordnen kann, auf welche er auch sonst überall Klarheit, Präcision und Ableitungen zu gründen vermag, auf welche sich überhaupt die physikalische Methode stützt." — „Der Physiker thut in der That mit der atomistischen Ansicht nichts, als die Principien, die ihn im Sichtlichen sicher führen, consequent bis ins Unsichtliche, d. i. für das Gesicht Verschwindende und Verschwimmende durchbilden. Dieselben Begriffe von Massen,

Distanzen, Anordnungen, Bewegungen und Bewegungsgesetzen, welche den Vorbegriff seiner allgemeinen Körperlehre bilden, dienen ihm hier wie dort, und machen eben dadurch die Physik zum consequenten System.“ Endlich werden speciellere Gründe für die Atomistik aus dem Gebiete der Molecularerscheinungen geltend gemacht. S. 57. „Ich meine, wenn Atomistik und dynamische Ansicht einander im Uebrigen mit gleichwiegenden Gründen gegenüberträten, müsste schon der eine Fall der Isomerie mit seinen Unterfällen hinreichen, für die Atomistik zu entscheiden. Bleibt man beim Groben der chemischen Erscheinungen stehen, so haben wieder beide gleiches Recht; es lässt sich bei den chemischen Erscheinungen im Allgemeinen ebensowohl denken, dass die Körper sich gleichförmig durchdringen, als sich mit ihren Theilen zwischen einander schieben. Aber es kommt ein Punkt in einer feineren Bestimmung der chemischen Erscheinungen, wo diese gleichgültige Substitution der einen für die andere aufhört, wo es Entscheidung giebt. Ein solcher Fall liegt in der Isomerie. Die dynamische Ansicht reicht eben nur bis an die Isomerie, wie sie nur bis an die Farben des Prisma reicht; darin aber, dass die Atomistik die Farben und die Isomerie noch inbegreift, muss für jeden, der sich nach Thatsachen entscheiden will, die Entscheidung für die letzte liegen.“ S. 68. „Man sieht nach Allem, was ich vorweg sagte, die Atomistik erfreut sich einer doppelten Bewährung, einmal darin, dass man in das Tiefste, in das Feinste der Erscheinungen eingeht, dann, dass man zum allgemeinsten, umfassendsten Zusammenhang der Erscheinungen geht.“

Was uns an allem diesem interessirt, ist die Frage, wie hat man es gefunden? Darauf giebt es keine Antwort als die: durch Erfahrung. Aber warum hat man da so Verschiedenes gefunden, in der alten Zeit Anderes als in der neueren? Weil es zwei Arten von Erfahrung giebt, die unmittelbar nächste, in Folge deren alles in der Wahrnehmung Vorgestellte ausser uns gesetzt wird, und eine genaue, methodische, überlegende, welche zu den neuen Ergebnissen geführt hat. Aber hat denn bei allem diesem das Denken nichts gethan? Dies ist vom Wahrnehmen gar nicht zu

trennen; denn die Wahrnehmung ist und bleibt Vorstellung in uns, und wie wir zum Zweck ihrer mehreren Erklärung die äussere Realität für die Wahrnehmung annehmen, so denken wir uns sofort allerlei mit hinzu, um sie noch besser zu verstehen. In diesem, was wir hinzudenken, hat man ein apriorisches Element erblicken wollen, gewisse Gesetze sollen in unserem Geiste so sein, dass wir ihnen zufolge allerlei unvermeidliche Annahmen über die äusseren Dinge machen. Ein solcher Fundamentalsatz war z. B. bei den Alten, dass aus Nichts Nichts werde; sie folgerten daraus, dass die Materie, das Substrat der Dinge, ewig und unentstanden sei. Der Satz sollte besagen, dass, wo etwas entsteht, immer etwas voraufgegangen sein muss, aus welchem es entstanden ist. Indess der Satz hat seine Gewissheit lediglich aus der Erfahrung, aus der äusseren Erfahrung. So oft da uns etwas Neues aufstösst und wir untersuchen, wie es wohl gekommen sei, so finden wir jedesmal eine sichere oder wahrscheinliche Herleitung, bei der irgend etwas Reales bereits als vorhanden angenommen wird. In der neueren Physik finden wir die Atome. Diese nimmt die Physik sehr weise als unzerstörbar an, nicht schlechthin, sondern im gegenwärtigen Weltlauf. Wir kennen keine Kraft in der Erfahrung, welche sie zerstören oder vernichten könnte, wir haben keinen Grund, eine solche anzunehmen, d. h. die Möglichkeit, dass sie vernichtet werden, ist gegen die Erfahrung ihres Beharrens beim Wechsel aller Verbindungen und Combinationen, die man an ihnen kennt, eine leere, nichtige, die eine reale werden kann nicht in der Natur, sondern wenn man über sie hinauszugehen Veranlassung fände, etwa zu Gott als ihrem Schöpfer. Logisch ist die Nothwendigkeit des Satzes: aus Nichts wird Nichts, gar nicht zu behaupten. Wenn etwas entsteht, was vorher nicht war, so kann ich fragen, woher ist es gekommen? Finde ich dabei etwas, was vor ihm da war und aus dem es irgendwie seinen Ursprung genommen hat, gut; finde ich nichts, so müsste ich diese Thatsache einfach constatiren. Ich würde dann etwa sagen: wo nichts war, da ist etwas entstanden, ich würde die zwei Thatsachen des Nichts und des nachherigen Etwas verknüpfen. Freilich würde ich nicht einmal behaupten können, aus dem Nichts

sei das Etwas entsprungen, sondern genau müsste ich sagen: wo vorher nichts war, da ist nachher etwas gewesen, und zwar so, dass ich sein Werden und Entstehen wahrnehme, ohne irgend eine Ursache davon zu finden. Diese Vorstellung ist falsch, aber nicht vor einer sogenannten Vernunft, sondern vor einem durch Erfahrung belehrten Denken. Man hat lange so etwas Aehnliches gedacht, z. B. bei der generatio aequivoca oder spontanea. Man glaubte im Alterthum entdeckt zu haben, dass aus dem Nilschlamm Frösche, aus Pferdekoth Insecten entstehen; man hielt es für möglich, dass aus einem Nichtlebendigen ein Lebendiges werde; man nahm nicht an dass in dem Nilschlamm u. s. w. bereits organische Materie sei, welche nur durch besondere günstige Einflüsse ihrer Natur gemäss zum Leben erregt werde, sondern man dachte sich aus einem relativen Nichts ein neues relatives Etwas entstehend, aus einem Nicht-organischen ein Organisches, aus einem Todten ein Lebendes. Das war, wie bemerkt, eine relative Annahme, dass aus Nichts Etwas werde. Aber gesetzt auch, wir hätten den Satz: aus nichts wird nichts, in unserem Geiste mit der Nebenvorstellung, er sei allgemein und nothwendig, so wäre damit nichts gewonnen, seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit würde erst eine reelle und gültige sein, wenn er sich in der Anwendung bewährt hätte; wir würden also jedesmal zu untersuchen haben, ob er auch im einzelnen Falle zutreffe, das führt aber thatsächlich zu nichts Anderem, als dass wir die Gültigkeit des Satzes innerhalb der Welt äusserer Erfahrung annehmen, wie wir es auch jetzt thun, wie es auch derjenige thut, welcher ihn blos und ausschliesslich aus der äusseren Erfahrung, d. h. der Analyse der Wahrnehmungsvorstellungen ableitet.

Um an einem andern Beispiel die Misslichkeit jener Voraussetzung, gewisse feste Gesetze unseres Geistes als gültig auch für die äussere Natur anzunehmen, klärlich aufzuzeigen, erinnere ich an die bekannte Thatsache, dass Alterthum und Mittelalter davon ausgingen, in der Himmels-Natur müsse das Vollkommenste herrschen, die Kreislinie sei die vollkommenste, folglich müssten die Sterne sich in Kreisbahnen bewegen. Und hinwiederum fol-

gerten sie aus der Gleichförmigkeit der Bewegungen des Fixsternhimmels, er sei göttlicher Art und Natur, denn das Vollkommenste bleibe sich am meisten selbst gleich.

Der Satz, dass die Substanz der Materie beharrt bei allem Wechsel der Accidentien, ist gleichfalls nur aus der Erfahrung geschlossen. Ich kann zwar alle Materie als Eine denken, ich kann diese auch als Substanz vorstellen, d. h. als dasjenige, was ich zum Subject mache und von dem ich Prädicate aussage, bald diese, bald jene, um wechselnde Prädicate=Accidentien herauszubekommen. Wenn ich dann die Substanz denke als das, was bleibt, wenn auch die und die Prädicate nicht mehr von ihr ausgesagt werden, so wird sie freilich als das Beharrende gedacht, aber dann entsteht die Frage: darf ich die Materie so denken? Das muss jedesmal untersucht werden, und wenn da bei allen Veränderungen und trotz ihrer z. B. die ursprünglichen Bestandtheile des Zinnobers, Quecksilber und Schwefel, genau nach derselben Quantität und Qualität herausgezogen werden können, so habe ich allerdings guten Grund zu behaupten, die Substanz der Materie beharrt. Aber wie lange beharrt sie? So lange als dieselbe Beschaffenheit, die ich bis jetzt an ihr kenne, bleibt. Es ist damit nicht anders als mit der Gewissheit, dass wir vorstellen so wie bisher. Was wir kennen, ist, dass wir vorstellen im Augenblick, dass wir in gleicher Weise, seit wir uns erinnern, vorgestellt haben. Wird dies immer so bleiben? Das können wir vor der Hand nicht schlechterdings behaupten, aber dass das mögliche Anderswerden uns nichts angeht, dass, wenn wir nicht mehr vorstellen in der bisherigen Weise, es so gut ist, als seien wir vernichtet, das können wir behaupten. Dass es mit diesem Andersvorstellen gute Weile hat, wissen wir, es ist bis jetzt eine leere Möglichkeit. Nicht anders ist es mit dem Satz der Naturwissenschaft, von dem wir sprechen. So lange dieselbe Beschaffenheit wie jetzt bleibt, so lange gilt auch der Satz von der Unzerstörbarkeit der Materie, d. h. der letzten Bestandtheile derselben. Wir wissen, dass er nach den eben vorgenommenen und vielen früher vorgenommenen Experimenten gilt; dass er einmal nicht gelten werde, ist vor der Hand eine leere Möglich-

keit; aber vielleicht gilt er morgen schon nicht mehr? wie wollen wir darüber gewiss sein? Die Antwort ist leicht: das genirt uns nicht; wir richten uns nach dem, was wir absehen, nicht nach dem, was wir nicht absehen; wir setzen daher die bisherige Wirklichkeit jederzeit voraus, nicht eine Möglichkeit, von deren realem Eintreten wir nicht die geringste Vorstellung haben.

Hier stossen wir auf die Naturgesetze. Wie kommen wir zu ihrer Annahme? Gesetz ist uns auch hier nichts als ein Ausdruck für die Gleichförmigkeit der Thatsachen oder der thatsächlichen Verhaltungsweisen der Dinge. Zunächst kennen wir eine Thatsache für sich allein. Wer zuerst den Magneten Eisen anziehen sah, dem war das nichts als ein einmaliges thatsächliches Verhalten von Magnet und Eisen. Ob das stets so sein werde, war ein möglicher Gedanke; wie man dabei ursprünglich verfährt, kann man an unseren Kindern sehen, die solche sie überraschende Versuche unzähligemal wiederholen. Es tritt dann noch ein Gedanke ein, die Frage nämlich, ob vielleicht der Magnet vermöge dessen, dass er Magnet ist, diese Eigenschaft hat. Glauben wir annehmen zu müssen, dem sei so, so sind wir gewiss, dass der Magnet, so lange er Magnet bleibt, auch die Eigenschaft behalten wird, Eisen anzuziehen; es handelt sich dann darum, ob irgend etwas dem Magneten diese Eigenschaft zu entziehen geeignet ist; das kann nur durch Beobachten und Durchprobiren festgestellt werden. Aber wird der Magnet sie nicht von selber verlieren? etwa mit der Zeit? Auch das kann a priori nicht gewusst werden. Es ist an sich freilich nicht abzusehen, wie die Zeit, die blosse Zeit, einem Ding etwas entziehen soll, aber es ist auch nicht ohne Weiteres zu behaupten, dass es nicht geschehen sollte. Dass die Zeit als leere Zeit den Dingen nichts giebt und nichts nimmt, lernen wir blos aus der Erfahrung. Zunächst kam man sogar allüberall auf den Gedanken, die Zeit für eine zerfressende Macht, für eine Zerstörerin aller Dinge zu halten, alle Poesien aller Völker, auch der wissenschaftlich gebildetsten, zeigen noch diesen Gedanken. Erst allmählich hat man durch genauere Beobachtung gelernt, dass nicht die Zeit die Mauern mürbe, das Holz faul und morsch macht, nicht die 70 oder 80 Jahre den

Menschen umbringen, sondern dass gewisse thatsächlich beobachtbare Kräfte und Mächte es sind, Wind, Wetter, Verhärtungen der Organe in Folge des fortgesetzten Stoffwechsels, welche die Zerstörung beständig treiben, aber im Kleinen, so dass sie erst durch viele Wiederholungen zum Ziel kommen, während man dasselbe Ziel im Augenblick erreichen kann, wenn es gelingt, die zerstörende Kraft, welche eine Mauer in drei Jahrhunderten zum Einsturz bringt, zusammenzufassen und in einem Augenblick wirken zu lassen.

Mit anderen Worten, ich läugne alle Apriorität in Bezug auf die Natur, es gelten hier blos die Thatsachen oder das, was diesen am nächsten kommt, gerade wie wir bei der Analyse der Urthatsache des Wissens die Sache dort gefunden haben. Es giebt auch hier eine Menge Möglichkeiten, d. h. Vorstellungen, welche uns in den Sinn kommen, und von denen wir denken, die werden wohl gelten, nach der und der wird sich die Natur gewissermassen richten. Auch in der Urthatsache sind uns solche Möglichkeiten aufgestossen, z. B. der Gedanke, das Gefühl und den Willen aus den theoretischen Vorstellungen abzuleiten; er verbot sich nicht durch sich selbst, sondern man musste versuchen, ob es gehe, es zeigte sich dann, dass es nicht geht. Inneres und Aeusseres bot sich uns in einem späteren Stadium als etwas dar, wo man gerne eins aus dem anderen ableiten von jeher gewollt hat; eine einfache Ueberlegung genügte zu beweisen, dass es nicht geht, nicht gehen kann und darum auch nie gelungen ist. So ist es auch mit Bezug auf unsere Vorstellungen gegenüber von der äusseren Natur. Ueber die unmittelbare Wahrnehmung hinaus, welche in uns allen gleich ist, nicht nur was Empfindung betrifft, sondern auch was die Annahme äusserer Realität betrifft zu mehrerer Erklärung der Empfindungsvorstellungen, über diese hinaus schiessen eine Menge Gedanken in uns auf, meist von dem Bestreben dictirt oder wachgerufen noch mehr zu erklären. Alles, was wir nur irgend vorstellen, was von irgend einer bestimmten Art auch anderweitiger Vorstellung in uns ist, wenden wir auch gerne auf die Natur an. Aber das sind alles zunächst blos mögliche Vorstellungen; was von ihnen

wirklich, d. h. thatsächlich auf die Natur angewendet werden kann, darüber entscheidet blos die fortgesetzte genaue und allseitige Wahrnehmung selbst. Gewisse Möglichkeiten schliessen wir frühe aus, so dass wir auf sie gar nicht mehr kommen; so z. B., wenn wir eine Schlange aus der Erde schlüpfen sehen, werden wir nicht glauben, sie sei ein Sohn der Erde, aus der Erde als solcher entsprungen; die Alten haben das geglaubt, und es war noch Volksglaube, als die Wissenschaft, d. h. die genauere Beobachtung nach dem, was sie gefunden hatte, längst diese Möglichkeit, welche im überraschten Denken zuerst aufgescheucht worden war, bei Seite geworfen hatte. Andere Möglichkeiten sind schwerer auszuschliessen, weil die genaue Erfahrung der Wirklichkeit sehr schwer zu machen ist. So ist jetzt noch Streit unter den Physiologen, ob eine generatio aequivoca angenommen werden könne. Die meisten sind geneigt aus den Experimenten, die man in Unzahl darüber angestellt hat, zu schliessen, dass unter den jetzigen Verhältnissen unseres Erdballs eine solche nicht anzunehmen sei, aber damit ist nicht entschieden, ob nicht unter früheren Verhältnissen eine solche denkbar sei, d. h. ob nicht die jetzt leere Möglichkeit unter Voraussetzung bestimmter Bedingungen eine Wirklichkeit könne gewesen sein. Der Streit lässt sich streng genommen nicht zum Austrag bringen, weil sich keine Versuche machen lassen mit dem Erdball in dem für eine solche Urzeugung angenommenen Zustand. Wer daher jene Möglichkeit für eine reale halten will, der ist nicht zu widerlegen; blos indirect kann man auf die und jene Schwierigkeit hinweisen, welche sich unter jenen Bedingungen wieder gegen die Sache erhübe, aber darauf giebt es immer eine leidliche Rückantwort, so dass die Sache bis jetzt nicht zum Anstrag kommt.

Was uns hier so sehr täuscht, ist, dass wir uns z. B. vormachen, allgemeine und ausnahmslose Naturgesetze müsse es geben, denn sonst würde unser praktisches Leben keinerlei Sicherheit haben und von Wissenschaft vollends könne ohne allgemeine Sätze nicht die Rede sein. Allein das sind Erwägungen, die selbst keineswegs zu dem führen, worauf sie so flink hinstürzen. Unser praktisches Lebeu hat gleichviel Sicherheit, ob

wir annehmen, dass wir auf die oder die Weise zu Naturgesetzen kommen, das oder das darunter verstehen. Auch der apriorischste Kopf kann nicht anders sagen als: ich schreibe der Natur die allgemeinen Gesetze vor, wie Kant es theilweise fasste. Dann existiren diese Gesetze, so lange die Menschheit existirt, und wer will deren Ewigkeit behaupten? Rückwärts ist sie widerlegbar, vorwärts nach der Naturerkenntniss auf Grund der Erfahrung höchst unwahrscheinlich. Also blieben jene Naturgesetze, so lange der Mensch bleibt, und wie lange er bleibt, weiss er nicht, nicht nur das Individuum nicht, sondern auch die Menschheit als Ganzes nicht. Gewöhnlich bewegen wir uns allerdings mit einem erstaunlichen Gefühl der Sicherheit und Dauerhaftigkeit unserer Race, und das ist auch, sittlich genommen, das ganz Richtige; wenn aber einmal z. B. Erderschütterungen bis zu uns dringen, so werden wir wohl aufgeschreckt durch den Gedanken, dass nach den sehr wahrscheinlichen Ermittlungen der Naturwissenschaft unsere Erde theilweise mindestens von Innen aus grosse Veränderungen erleiden könne, des endlichen Schicksals, das man dem ganzen Weltall aus der Wärmeverwandlung weissagt, zu geschweigen. Also die apriorische Ewigkeit der Naturgesetze heisst thatsächlich nichts anderes als: so lange ein Mensch ist und so ist, wie wir uns jetzt ansetzen, werden die und die Naturgesetze gelten. Allein diese ganze Behauptung ist nicht haltbar ausser beim strengsten Idealismus, welches der Kantische nicht ist; da hat sie ihren Sinn, aber dieser strengste Idealismus selbst ist unhaltbar. Sowie man aber äussere Realität annimmt, werden die angeblichen Gesetze unseres Denkens für die Natur nichts als so und soviel Gedanken, die man haben kann, die man aber erst dann haben muss, sobald sie sich thatsächlich in der äusseren Erfahrung bewahrheitet haben, und was Gesetze u. s. w. betrifft, so bewahrheiten sie sich in dieser nicht anders, als wie oben auseinandergesetzt ist. Mit dieser Auffassung stimmt auch die ganze Geschichte der Naturwissenschaften. Jedesmal ist nach dem, was für Wahrnehmung gehalten wurde, die Theorie zurecht gemacht worden, nicht umgekehrt. Kant selbst ist nichts, als dass er die Hauptsätze der Newton'schen Naturwissenschaft für aprio-

rische Wahrheiten ausgiebt, weil er in ihnen allgemeine und nothwendige Sätze zu finden glaubte und diese meinte nicht anders erklären zu können. Allein seine allgemeinen und nothwendigen Sätze würden nichts sein als allgemeine und unvermeidliche Einbildungen, bei denen es sich treffen könnte, dass die äussere Wirklichkeit, unbefangen aufgefasst, gar nicht zu ihnen stimmte. Aber wenn dies auch der Fall wäre, so würde die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die wahre, von der falschen sich wieder dadurch zu unterscheiden haben, dass sie sich in jedem einzelnen Falle als geltend und wirklich auswiese. Und zudem könnte es Wissenschaft geben ohne irgend einen allgemeinen und nothwendigen Satz im Kantischen Sinne. Wenn es nichts als Einzelheiten gäbe, jede alle Augenblicke verschieden von der anderen, aber unser Gedächtniss wäre stark genug sie aufzufassen und zu behalten, so würden wir ein erfahrungsmässiges Bild der Welt haben, wie jetzt auch, nur ein ganz anderes. Wir würden keinen allgemeinen Begriff haben, höchstens den eines beständigen Wechsels, und wenn in diesem Wechsel kein Gesetz bestünde, sondern das Wunderlichste ordnungs- und regellos auf einander folgte, so würden wir wiederum kein Gesetz kennen, ausser diesem, dass Regellosigkeit die gleichförmige Verhaltungsweise, also das Gesetz der Dinge wäre. Wenn man sagt: dann würden wir nicht leben können, so ist das sehr die Frage. Wir würden keine Vermuthungen auf die Zukunft haben, keine Erwartung ähnlicher Fälle, keine Voraussicht und Vorausberechnung; wäre aber unsere Organisation so fest und zugleich so dehnbar, dass sie sich den stets neu eintretenden Umständen anzupassen vermöchte, so würden wir auch weiter leben können, auch das Bewusstsein haben, dass, so lange unsere Natur und die der äusseren Welt so bliebe, wir Aussicht hätten, unser Dasein fort und fort zu führen und unser Vorstellungsleben mit stets neuen Eindrücken zu bereichern, ein immerhin ähnliches Zutrauen, wie wir jetzt auch haben. Das ist alles ganz wohl vorstellbar, es lassen sich sogar Analogien von unserem gegenwärtigen, d. h. wirklichen Zustand zu jenem hinüber aufstellen. Dass dem aber nicht so ist, dass das entworfene Anderssein ein blosses

Bild, eine leere Möglichkeit ist, das wird durch kein Gesetz unseres Denkens oder unserer Vernunft ausgeschlossen, sondern durch die thatsächliche Wirklichkeit der äusseren Erfahrung, wie sie uns in der Wahrnehmung gegeben ist, welches daher die geltende Wirklichkeit ist gegenüber von allen anderen Vorstellungsweisen als blossen Möglichkeiten.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt es demnach, aber nicht als das Bewusstsein: das denke ich nun einmal so und so, und darum gilt es auch in der Erfahrung, sondern denken könnte ich es auch anders und als anders seiend, aber eben darum bin ich für die Wirklichkeit auf die Erfahrung, d. h. die durch genaue Wahrnehmung gewonnene Erkenntniss angewiesen. Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird anders zu Stande gebracht, als man gewöhnlich meint. Dass der Magnet Eisen anzieht, ist ein allgemeiner und nothwendiger Satz auch für uns. Warum allgemein? ich finde es so und finde es als die feste Eigenthümlichkeit des Magneten; so lange sich diese seine Natur nicht ändert, so lange bleibt diese Eigenthümlichkeit. Aendert sich aber diese Natur? ich finde es nicht, jetzt, wo ich das Experiment mache mit dem Magneten, kann ich nicht anders als sagen, er zieht das Eisen an; das ist die Nothwendigkeit, d. h. Festigkeit und Nichtabänderlichkeit der gegenwärtigen Wahrnehmung. Bin ich aber sicher, dass diese Wahrnehmung allgemein ist, d. h. nicht blos meine, sondern jedes mir gleichen vorstellenden Wesens? Sobald ich die Voraussetzung mache „mir gleichen", so bin ich dessen gewiss, in dieser liegt mit, dass die Thatsache so muss vorgestellt werden. Aber woher weiss ich, dass die anderen Menschen z. B. mir gleich sind? Das kenne ich durch Umgang mit ihnen, durch Beobachtung und Erfahrung, nicht anders, als ich äussere Dinge auch kenne. Aus dem, was sie thun, wie sie sich geberden gleich mir, schliesse ich, dass sie so sind wie ich, und finde diese Ansicht fort und fort bestätigt. Freilich giebt es Fälle, wo Menschen eine andere Wahrnehmung haben als ich, bei Farbenblindheit, bei Getast, bei Gehör kommt das sehr häufig vor; dadurch werde ich aufgefordert zuzusehen, woher das kommt, worauf es deutet? ob sie wirklich anders sind

als ich, gleichsam geistig besonders organisirt, so dass, was mir gelb erscheint, ihnen etwa grün wäre, oder ob das eine andere Erklärung erfordert. Diese Erklärung hat sich nach und nach gefunden. Bei Krankheiten ist der Geschmack verändert, ähnlich haben sich körperliche Ursachen bei Gesichts- und Gehörsabweichungen gefunden. Aber wer sagt uns denn, dass wir gesund sind, dass die in ihren Wahrnehmungen übereinstimmende Menschenmehrheit die gesunde ist und die gelegentlich abweichend Wahrnehmenden die Kranken? Diese Frage war stets ein Kreuz für die Philosophie, es ist nicht so schwer, es wegzuschaffen. Nicht die Mehrheit macht die Wahrheit der Empfindung aus, so dass wir auf blosse Abstimmung reducirt wären, sondern der geistig Gesunde ist der, welcher seinen und den abweichenden Zustand erklären kann, wie der Vernünftige der ist, welcher den geistig Kranken zu heilen, mindestens zu behandeln versteht. Für das gewöhnliche Leben entscheidet die Berufung auf die übrigen Menschen, die es auch so sahen oder gehört haben, für wissenschaftliche Erkenntniss aber entscheidet das Mehr des Erklärenkönnens. Als Beispiel mögen dienen der gut und der schlecht Sehende. Der gut Sehende sieht etwas aus der Ferne deutlich, was der schlecht Sehende gar nicht oder nicht klar wahrnimmt, geht er aber in die Nähe, so nimmt er es ebenso wahr wie der gut Sehende. Daraus wird der Schluss gemacht, dass sein Organ so und so beschaffen sei, dass er erst aus der Nähe dieselbe Gesichtswahrnehmung hat, die der gut Sehende schon aus der Ferne. Ein guter Experimentator sagt nicht, das und das sah ich, sondern in der und der Stellung, bei der und der Beleuchtung, in dem und dem sonstigen körperlichen Zustand machte ich die und die Beobachtung. Aber trotzdem ist die Allgemeinheit einer Wahrnehmung eine allmählich werdende, sie erreicht indess sehr bald die ausreichende Gewissheit, wenn wiederholt und von mehreren bei wichtigen Fällen die Probe ist gemacht worden. — Dass es beharrende und feste Naturen der Dinge giebt und folglich auch allgemeine und nothwendige Sätze über sie, ist nicht aus dem Geiste auf die Natur übertragene apriorische Wahrheit, sondern ist nach und nach gelernt. Zu-

nächst erschienen gewisse Umrisse beharrlich und fest, dadurch gewann die Möglichkeit, der Gedanke, dass vielleicht alles Beharrliches und Festes an sich habe, dass es allgemeine Begriffe und Gesetze von den Dingen gebe, eine Vorherrschaft im Geiste, er wurde zur heuristischen Maxime; man probirte den Grundsatz, man fand ihn bewährt. Wo es aber nicht so geschah, da ist die Natur noch heute dem Menschen ein launenhaftes, willkürliches Spiel, dessen Erklärung zwar er nicht vermeiden kann zu machen, er denkt sich aber Wesen dahinter gleich ihm selbst, gleich den Menschen, wie er sie an sich und anderen kennt, von deren Launen, guten oder üblen, er den wechselnden Naturlauf herleitet, je nachdem ihn dieser begünstigt oder nicht.

Zur Atomenlehre sei hier nur soviel bemerkt und zwar vorläufig. Man muss bei ihr sehr auf der Hut sein, dass man nicht einen Sprung macht, der sehr gewöhnlich begangen wird. Die Atome werden zuletzt nicht mehr als ausgedehnt gedacht, sondern als unausgedehnte Punkte von Kräften; dazu treibt die Erfahrung selbst hin. Weil sie nun nicht mehr gesehen werden, auch mit dem Mikroskop nicht, nicht mehr tastbar sind, so ist es gewöhnlich geworden, sie als unsinnliche, ja als übersinnliche Wesen zu bezeichnen. Dies öffnet der Willkür Thür und Thor. Sie werden dann sehr leicht als geistartige Wesen gefasst, in Analogie mit unserem Geiste gesetzt, entweder dass man behauptet, sie hätten Empfindung ähnlich wie wir, nur dunkel und momentan, während der Geist Bewusstsein habe, dass er empfinde, und durch die Erinnerung die Empfindungen sammt allen sich daran anschliessenden Vorstellungen festhalte, oder dass man den Geist selbst wie eines der Atome behandelt, wie eine besondere Art von ihnen. Die Seele hat nun allerdings das mit den Atomen gemein, dass sie unsinnlich, übersinnlich ist, aber daraus folgt nicht, dass, was unsinnlich, übersinnlich ist im Sinne von Nichtmehr-sichtbar und sinnlich-wahrnehmbar, darum seelenartig sei. Was die Naturwissenschaft erschliesst, ist, dass es keine allgemeine continuirliche Materie gebe, dass man nicht von Materie als einer Masse sprechen könne, dass das, was uns so der nächsten Wahrnehmung nach erscheint, bei genauerer

Untersuchung sich zuletzt auflöst in nicht mehr sichtbare Punkte, die keinerlei nachweisbare Ausdehnung haben. Ob überhaupt keine Ausdehnung, ist noch nicht zu beweisen, auf alle Fälle keine irgendwie bemerkbare; aber selbst wenn man annimmt, dass erst mehrere von ihnen zusammen ausgedehnt erscheinen, d. h. so, dass sichtbare Theile an ihnen gedacht werden müssen, so sind die Atome immerhin so zu fassen, dass jedes von ihnen die Beschaffenheit hat, mit anderen seinesgleichen zusammen eine wirkliche sinnliche Ausdehnung bilden zu können. Die Atome sind die fundamenta extensionis, sie sind die realen Gründe der Ausdehnung, sie haben eine Beziehung zur Ausdehnung an sich. Daher tritt man, sobald man sie erreicht hat, keineswegs in eine übersinnliche Welt, sondern blos in eine nicht mehr sinnlich wahrnehmbare, nicht im Bilde vorstellbare, die aber nichtsdestoweniger so gefasst werden muss, dass sie durch das Zusammentreten zweier oder mehrerer wieder erreicht werden kann. Die Naturwissenschaft ist nicht von Geistern auf Atome gekommen, sondern von der Untersuchung der ausgedehnten Massen in Physik und Chemie; daher muss der Weg, auf dem man zu Atomen gekommen ist, stets festgehalten werden bei dem, was man von ihnen aussagt.

Ehe wir noch näher auf die Begriffe von Substanz und Ursache in den Naturwissenschaften eingehen, müssen wir vorher die mathematischen Vorstellungen und die Lehren von Raum und Zeit einer Betrachtung unterziehen, welche alle schon mehrfach vorgekommen sind und eine durchgreifende Bedeutung hier besitzen. Wir beginnen mit den geometrischen Vorstellungen und gehen von da durch Raum und Zeit zur Zahl, wo wir nochmals auf die Geometrie zum Schluss zu sprechen kommen müssen.*)

Die erste Frage bei der Geometrie ist: stammen ihre Begriffe letztlich aus der Wahrnehmung oder äusseren Erfahrung?

*) Vergl. des Verf.'s „Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie u. s. w. II BB. Berlin 1868 u. 1869 bei G. Reimer."

Dagegen spricht die allgemein anerkannte Thatsache, dass die Elemente der Geometrie, Punkt, gerade Linie und Kreis, sich in der Genauigkeit, welche jene Wissenschaft ihnen in ihren Aussagen und Sätzen zum Grunde legt, nicht in der Wahrnehmung vorfinden. Selbst wo diese Genauigkeit auf den ersten Blick zu sein scheint, entdeckt eine sorgfältige und genaue Betrachtung Abweichungen von der Strenge des geometrischen Begriffs. Die ungenaue Wahrnehmung bietet uns die geometrischen Begriffe, die genaue nimmt sie uns wieder. So lange man auf die ungenaue Wahrnehmung sich beschränkte, konnte man die Geometrie für aus der äusseren Erfahrung gelernt ansehen, sobald die genauere Wahrnehmung eintrat, war dies nicht mehr möglich, und diese genauere Wahrnehmung ist nicht erst von Descartes gemacht, der grosses Gewicht auf sie legte, schon Protagoras hat auf sie sich berufen und der Physik die Verwendung der Geometrie in ihrer Wissenschaft abgestritten, er hielt die geometrischen Begriffe und Sätze offenbar für Einbildungen, für blosse Gedanken und leere, in der äusseren Welt nicht gültige Vorstellungen. Man hat dieser Folgerung stets dadurch von Seiten der Wissenschaft zu entgehen versucht, dass man die geometrischen Begriffe für Abstractionen aus der äusseren Erfahrung erklärte. Man begeht damit eine grosse Täuschung. Die Abstraction darf nicht etwas erschaffen, was gar nicht da ist, sie darf blos Vorhandenes aus seinen Verbindungen, aus seinem concreten, mit Anderem verwachsenen Dasein herausnehmen, sie darf die gerade Linie, welche sich am Rand einer Fläche oder eines Körpers findet, von der Fläche oder dem Körper lostrennen und für sich betrachten, sie darf aber nicht eine gerade Linie da annehmen und als vorhanden ansehen, wo sie sich nach Ausweis der genauen Beobachtung gar nicht vorfindet. Das Letztere thut aber die Ansicht, welche die geometrischen Grundbegriffe Abstractionen aus der Sinneswahrnehmung sein lässt; in Wahrheit abstrahirt sie nicht aus der Wahrnehmung, sie nimmt nicht von dort, sie trägt in sie hinein, die gerade Linie wird nicht in uns hineingepflanzt durch die Sinne, sie wird aus uns hinausgeschaut in die ungefähren Züge der Geraden, welche die Sinne uns darbieten. Darüber

kaum heutzutage kein Streit sein, alle Geometer versichern uns fortwährend, ihre Gebilde seien ideale Gebilde, einen exacten Kreis u. s. w. zeigten uns die Sinne nie; wenn das thatsächlich ist, wie es denn ist, so müssen sie sich auch die Folgerung gefallen lassen, dass die Sinneswahrnehmung uns zwar veranlasst, den exacten oder idealen Begriff einer Geraden zu bilden, dass wir aber diesen genauen Begriff aus der Sinneswahrnehmung nicht lernen konnten, weil er in ihr als solcher, in der Form, die uns zum Bewusstsein kommt, bei strenger Untersuchung gar nicht da ist.

Wenn aber diese Begriffe nicht aus der Sinneswahrnehmung sich herleiten, sondern blos bei Gelegenheit und auf Veranlassung derselben entstehen, so ist die Frage: was sind sie dann? Uns ist die Antwort leicht, wir sind ähnlichen Begriffen schon öfter begegnet. Es sind mögliche Vorstellungen, Gedanken, die sich thatsächlich in uns finden, innere Gegebenheiten, oder wie man es nennen will; ob sich mit ihnen etwas anfangen lässt, ob sie von Bedeutung für unser übriges Wissen sind oder blos ein Reich von Formen, die im Gemüthe beschlossen sind, mit denen sich anmuthig und scharfsinnig spielen lässt, das weiss man zunächst noch gar nicht, auf alle Fälle gilt es zunächst festzustellen, wie diese Begriffe denn näher beschaffen sind und was sich weiter an ihnen vorfindet. Das Eigenthümliche der geometrischen Vorstellungen ist zuerst dies, dass sie im Geiste ebensosehr gegeben sind, wie sie von ihm gemacht werden, und zwar sind die einfachen Vorstellungen mehr gegeben, die durch Beziehung derselben gebildeten mehr gemacht. Erstens, sie sind gegeben, d. h. einfach, schlechthin und ohne unser Zuthun vorhanden. Dies beweist sich eben dadurch, dass diese Vorstellungen in ihrer Strenge genommen nicht von den Sinnen herkommen können, die sie in dieser Strenge, als in welcher ihre ganze geometrische Eigenthümlichkeit besteht, nicht darbieten; wenn man uns aber von Punkten, Linien etc. spricht, so sind wir über ihre Vorstellung im Geiste nicht verlegen, obzwar der ganz Ungeübte langsamer zur Vorstellung gebracht wird, aber immer zu einer Vorstellung, deren Inhalt trotz aller etwaigen Veranschaulichung

durch die Sinne gegen die Herleitung aus der Sinnenwelt Zeugniss ablegt. Zweitens, die geometrischen Vorstellungen werden gemacht. Bei gewissen Vorstellungen ist dies von ihrem Gegebensein nicht verschieden; denke dir einen Punkt, stelle dir einen Punkt vor, setze einen Punkt, heisst alles nicht, mache einen überhaupt, sondern denke einen da, wo du vorher an etwas Anderes gedacht hast oder vielleicht nicht genau dies gedacht hast; die Vorstellung von Punkt wird da als gegeben und vorhanden gedacht, es handelt sich lediglich um die besondere Setzung oder Anwendung des innerlich vorhandenen, im Geiste gegebenen Begriffs. Anders scheint sich das Verfahren zu gestalten, wenn man nicht vom Punkte ausgeht, sondern z. B. von der Linie; denn da scheint der Punkt zu entstehen, d. h. erst gemacht zu werden durch Absetzung und Endigung der Linie. Es scheint nur so; in Wirklichkeit wird auch hier der Punkt als ein Wesen eigener Art in die Endung der Linie gesetzt, gerade so, wie er in die Mitte oder ohne alle Linie könnte gesetzt werden. Der Punkt hat mit der Linie gar nichts zu thun: denn eine Reihe von Punkten, auch noch so dicht an einander gesetzt, sind nicht dadurch, dass sie Punkte sind, eine Linie, sondern dadurch, dass sie eine Reihe sind, in die Vorstellung der Reihe aber geht die Linie bereits mit ein als vorhanden, als das, in der oder auf welcher die Punkte gesetzt sind. Eine Linie hat zu Theilen oder Stücken nur Linien, sie besteht aus Grösse und Richtung zusammen. Punkte kann man in ihr setzen, wie man sie überall setzen kann, Punkte können in ihr angenommen werden, es kann auch angesehen werden, als bestünden Punkte in ihr, aber wenn sie aus Punkten entstehend gedacht wird, so sind die Punkte das Zufällige dabei; in dem Wege, den der Punkt nimmt, in der Reihe, in welcher die Punkte gesetzt werden, ist der Begriff der Linie unter anderem Namen immer schon da.

Bei der Linie selber ist es schon anders als beim Punkte; diese ist ebensosehr gemacht als gegeben. Wenn man sagt, denke dir eine Linie, so können wir uns bald dabei betreffen, dass wir sie gleichsam fertig aus dem Geiste hervorholen und nur wie zu näherer Betrachtung aufstellen, bald ist es aber auch

unverkennbar, dass wir sie ziehen. Aber da ist der Schluss nicht erlaubt: weil wir in einigen Fällen eine Linie im Geiste wirklich ziehen, d. h. erst beschreiben, so wird dies das Ursprüngliche sein, und das ruhige Hervorholen ist blos darum, weil wir eine früher einmal gezogene in der Erinnerung haben und statt zu produciren uns mit Reproducirung begnügen. Denn ich möchte wissen: wenn wir eine Linie zuerst ziehen wollten, wer sagte uns, dass Grösse und Richtung das Wesen einer Linie sind? wer. sonst als die vorhandene, d. h. von vornherein gegebene oder uns mitgegebene Vorstellung unseres Geistes? Sobald wir aber dies wissen, ist die Linie selber fertig. Denn „Richtung ist keine Theilvorstellung von Grösse, sondern etwas Neues, Eigenthümliches; eine Linie *ziehen* oder beschreiben ist daher nicht das Schaffen oder Produciren eines vorher blos Möglichen (Potentialen), sondern das deutlichere, lebhaftere Wirklichmachen eines vorher bereits in der Vorstellung schon Wirklichen (das Actualisiren eines bereits Actualen). Dass der Punkt zur Linie werde, ist eine blos scheinbar genetische Erklärung; man kann mit einem Punkt eine Linie durchfahren, aber dann sind die Hauptstücke der Linie bereits da, und der Punkt als solcher thut zu ihnen nichts hinzu; ebenso wie man Punkte in jedem Theil der Linie setzen kann, ebenso kann man einen Punkt zu Anfang setzen und so fort bis ans Ende, aber im Grunde denkt man die Sache immer so, dass der Punkt einen Weg durchlaufe, in diesem „Weg" aber ist die Linie stets schon vorausgesetzt.

Unsere Vorstellung ist die: was den eigentlichen, wesentlichen Inhalt der geometrischen Elementarvorstellungen betrifft, so ist dieser im Geiste schlechthin ein Gegebenes, einfach und fertig Vorhandenes, das wir in uns selber finden oder durch Andere veranlasst werden in uns zu finden. Punkt, Linie und andere Elemente der Geometrie werden von uns nicht gemacht. Bei der Bearbeitung dieser Elemente, also bei dem, was die eigentlichen Lehrsätze der Geometrie sind, stellt sich die Sache anders, da überwiegt schlechterdings das Machen. Da wird mit den gegebenen einfachen Vorstellungen gearbeitet, da genügt nicht die Selbstthätigkeit des Geistes, welche blos die in ihm enthaltenen

Vorstellungen entweder betrachtet oder auch erst auf Veranlassung hervorholt, um sie zu betrachten, sondern da werden die einfachen Elemente in mannichfacher Weise verglichen und zu diesem Behuf zu einander gebracht und in Verbindungen aller Art gesetzt, um zu sehen, was sich aus ihnen ergiebt. Da wird die volle und vielfache Selbstthätigkeit des Menschen in Anspruch genommen, wiewohl auch hier oft die Bemerkung mit allem Rechte ist gemacht worden, dass die wissenschaftliche Geometrie ein Entdecken und Erfinden zugleich ist; ein Entdecken, denn das, was gefunden wird, war da und ist da, sobald die Elemente in die und die Verbindung gebracht werden; eine Erfindung, weil diese Verbindung entweder für uns oder überhaupt für alle Menschen, d. h. für das menschliche Bewusstsein nicht da war, bis sie von dem und dem gemacht, von Anderen nachgemacht worden ist.

So sehr wir die geometrischen Grundbegriffe im Geiste und nicht in der äusseren Erfahrung ursprünglich gegeben sein lassen, ebenso sehr ist doch die Art des Gegebenseins in beiden Fällen ähnlich, ja im Grunde gleich. Ob wir Begriffe in der Wahrnehmung vorfinden, ob wir sie in einem von der Wahrnehmung verschiedenen, blos durch diese angeregten Vorstellen finden, ist im Grunde einerlei; wir lehren das Letztere, blos weil es thatsächlich so ist, man kann die Grundbegriffe der Geometrie nicht aus der äusseren Wahrnehmung herausnehmen, weil sie in dem, was wir wirklich wahrnehmen, nicht als solche enthalten sind. Ganz ähnlich steht es mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der geometrischen Begriffe und Lehrsätze; diese wird im Grunde nicht anders erhärtet, als sie bei Begriffen der äusseren Erfahrung es auch wird. Wenn es sich z. B. um einen Satz vom rechtwinkligen Dreieck handelt, machen wir uns den Ansatz desselben im Geiste, oder, wenn wir es auf dem Papier entwerfen, so wissen wir doch, das gezeichnete Dreieck ist nicht das eigentliche Dreieck, nicht das, welches wir meinen, es gilt nur für jenes. Bei der Betrachtung dieses Dreiecks finden wir irgend eine Eigenschaft; diese sagen wir sofort allgemein aus von jedem rechtwinkligen Dreieck und erheben den Anspruch auf allgemeine Zu-

stimmung, indem wir unseren Satz beweisen, d. h. aufzeigen, dass er richtig ist, so gewiss andere Sätze, welche rückwärts bereits vorkamen, richtig sind, und geht man diesen Sätzen nach, so kommt man bei den einfachen Aussagen über die Grundelemente der Geometrie an, gerade Linie und ihre Verbindungen, Kreis etc. Woher stammt hier dies leichte, sichere Verfahren gegenüber von dem mühseligen und so überaus vorsichtigen, fast ängstlichen bei der Feststellung eines Satzes der äusseren Erfahrung? Es stammt daher, dass man nicht nöthig hat an die äussere Erfahrung zu gehen, weil man weiss, man würde bei ihr nicht einmal an die rechte Quelle gehen. Man hat die Vorstellung des rechtwinkligen Dreiecks bei sich bereit oder kann sie rasch herstellen, und dann beobachtet und versucht man blos im Geist. Erstens, man hat die Vorstellung innerlich im Geiste; das hat man so, vag genommen, bei der Vorstellung eines äusseren Körpers auch, aber bei diesem weiss man bald, dass man mit seiner Vorstellung als Vorstellung, wenn man nicht blos das räumliche Bild meint, nicht für sich schalten darf, falls man nicht von dem, was man sucht, der Erkenntniss dieses Körpers, wie er in der äusseren Wirklichkeit ist, abgerathen will. Bei der Betrachtung des Dreiecks sind wir in ganz anderer Lage: was ein Dreieck ist, was seine wesentlichen Stücke sind, dass der Lehrsatz vom Dreieck nach seinen wesentlichen Stücken gelte, dass er sonach von jedem Dreieck gilt, das eben ein Dreieck im geometrischen Sinne ist oder dafür gelten kann, das wissen wir alles im reinen Ueberblick des Geistes, darin sind wir in nichts abhängig von einem äusseren Beobachten oder Versuchen. Die Natur des Dreiecks ist dem Geiste durchsichtig, das Beobachten und Versuchen findet gleichfalls statt, aber es ist ganz in das Innere des Geistes verlegt und wird von diesem dort vollzogen, selbst wenn es ein auf der Tafel gezeichnetes Dreieck zum nächsten Gegenstand seiner Betrachtung hat. Was wir daher in der Physik nie haben, die Kenntniss der Dinge blos durch die Betrachtung des Geistes, und was wir in ihr nur sehr mühsam haben, die Sicherheit darüber, die wesentlichen Stücke rein herausgehoben zu haben und von ihnen Aussage zu thun, das haben wir in der Geometrie leicht

und immer, es bedarf nur der nöthigen Aufmerksamkeit und bei den höheren Aufgaben der tüchtigen Vorübung. Die Allgemeinheit eines geometrischen Satzes sagt daher genau dies aus: so oft die wesentlichen Stücke z. B. des Dreiecks da sind, d. h. diejenigen, welche nicht weggethan oder geändert werden dürfen, ohne dass die Vorstellung oder die Sache selber weggethan oder alterirt würde, — so oft dieso Stücke da sind, ist die Vorstellung oder Sache eben damit auch vorhanden. Das Wörtchen so oft deutet hier auf etwas der äusseren Erfahrungserkenntniss Aehnliches, ob es zwar gleichwohl auch wiederum davon verschieden ist. Wie oft sind denn die Stücke da? Jedesmal, wenn wir die Vorstellung bilden. Jedesmal, auch in alle Zukunft; woher wissen wir das? Streng genommen, könnten wir nur sagen, jedesmal, wo wir die Vorstellung bildeten, waren diese Stücko da und mit ihnen die und die Eigenschaften. Was berechtigt uns, den anderen Ausdruck zu wählen, der so sehr viel mehr ausdrückt? Die Sache ist diese: ich weiss, was ein Dreieck ist, ich finde, dass es in seinen wesentlichen Stücken etwas Festes und Gegebenes ist, gerade so wie dio äusseren Dinge, nur mit der Besonderheit, dass ich genau sehe, was in ihm gegeben ist; ich weiss, dass ich bei diesem Dinge nichts ab- und nichts zuthun kann an seinen wesentlichen Stücken, ohne das Ding selbst aufzuheben; somit habe ich keinen Grund anzunehmen, dass von dem, was ich jetzt an ihm erkenne, etwas morgen oder da drüben nicht sein wird, was heute und hier hüben zu seinen wesentlichen Stücken gehört. Ich habe keinen Grund anzunehmen, diese Vorsicht des Ausdrucks ist eino absichtliche; nichts, weder von aussen — denn von da habe ich meine geometrischen Vorstellungen nicht — noch von innen, denn da finde ich diese und konnte sio bis jetzt immer finden, — nichts veranlasst mich, von der Wirklichkeit dieser Vorstellungen, die ich in mir habe, abzufallen zu der leeren Möglichkeit einer Nicht-mehr-Wirklichkeit derselben Vorstellungen. Diesen Sätzen schreiben wir aber nicht blos Gültigkeit für uns, für unser besonderes Bewusstsein zu, sondern Gültigkeit für alles menschliche Bewusstsein, ja für jedes Bowusstsein überhaupt. Für jedes menschliche Bewusstsein legen wir ihnen

Gültigkeit bei, sofern wir für uns die Erprobung haben, dass sie für unser Bewusstsein allgemein, zu jeder Zeit und an jedem Orte gelten; wir haben daher gar keinen Gedanken daran, wie es in einem andern menschlichen, d. h. soviel wir an den Aeusserungen sehen, uns in den Grundzügen gleichen Bewusstsein anders sein sollte; ja, wir dehnen diese Allgemeingültigkeit auf jedes Bewusstsein aus, indem wir stillschweigend annehmen, jedes müsse in solchen Grundzügen uns gleichen, wenn wir überhaupt eine Vorstellung von ihm bilden sollten, und bezeichnen darum die geometrischen Sätze als ewige Wahrheiten, d. h. aber, genau genommen, nicht mehr denn als Wahrheiten; die, so oft sie gedacht werden, so und nicht anders können gedacht werden.

Wir sind mit diesen Betrachtungen bereits mitten in das Gebiet des Begriffs der Nothwendigkeit eingetreten, welche man den geometrischen Vorstellungen zuerkennt. Was will diese Nothwendigkeit, streng genommen, besagen, z. B. die, dass die drei Winkel eines Dreiecks = 2 RR. sind? Sie drückt genau aus die Wirklichkeit der Thatsache unserer Vorstellung vom Dreieck mit Ausschluss auch nur des Gedankens der Möglichkeit des Andersseins. Diese Thatsache ist eine so feste, dass kein aus der Sache entspringender oder künstlich ersonnener Argwohn sich dawider zu regen vermag. Wir vermögen nichts über die Sache oder die Vorstellung, ist ihr Sinn; wir können sie, wenn wir sie denken, nicht anders denken, als so und so. Und warum vermögen wir das nicht? weil, wenn die Vorstellung in uns entsteht oder von uns erzeugt wird, sie so und nicht anders erzeugt wird. Die feste, innerlich gegebene Sache ist das Zwingende. Die geometrische Nothwendigkeit ist so keine von der sonstigen Nothwendigkeit in ihrem Grund und Wesen verschiedene; sie drückt den Zwang des Vorhandenen aus mit dem Bewusstsein, dass wir ihm uns nicht entziehen könnten, wenn wir schon wollten, d. h. den vagen Wunsch hätten, es zu thun.

Trotz seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist daher das geometrische Wissen ebensogut Erfahrungswissen wie alles Wissen; der Unterschied liegt in der besonderen Art und Eigenthümlichkeit. Das geometrische Wissen ist eine nahe, leichte

und gewisse Erfahrungserkenntniss von Elementen und ihren Beziehungen zu einander innerlich im Geiste; es ist darum noch nicht höher und werthvoller als andere Arten von Erfahrungen, die wir ausserdem noch haben. Man setze den Fall, das geometrische Wissen wäre nur im Geiste beschlossen, da allein hätte das Reich der in ihrem Wesen durchsichtig gegebenen Formen seine Stätte und seinen Tummelplatz, und trüge für sonstige Erkenntniss gar nichts aus, diese sonstige Erkenntniss wäre ohne Mathematik nicht blos möglich, sondern auch wirklich, und Mathematik wäre von der Welt äusserer Erfahrung ganz und gar ausgeschlossen, was wäre die Folge? Die Geometrie würde herabsinken von ihrem hohen Orte, sie würde höchstens als ein anmuthiges Spiel des Geistes betrieben, ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ihre Abstammung nicht von den Sinnen würden leicht zu ebensoviel Mängeln in ihrer Werthschätzung, als es jetzt Vorzüge sind. Wir wollen es gerne bekennen: diese Vorstellungen und die Art, wie sie in uns auftreten, haben noch gar nichts so Grosses an sich, sie sind, ohne ihre Verflechtung in die weitere Erkenntniss betrachtet, sogar von zweifelhaftem Werthe und noch durchaus nicht an sich von besonderer Bedeutung; es kommt uns nämlich hier nur darauf an, sie in ihrer eigenthümlichen Natur zu erfassen, noch unangesehen, wozu sie sich später dienlich erweisen mögen. Innere Thatsache, Thatsache des Bewusstseins, das die geometrischen Vorstellungen als letztlich nicht von aussen überkommen in sich findet, ist das geometrische Wissen in seinen Grundzügen durchaus; es ist nicht etwas, das gleichsam für sich existirte und sich nur durch alle menschlichen Geister wie ein gemeinsames Band hindurchzöge, sondern in sich findet es ein jeder und vermuthet es darum in allen gleichartigen Wesen und sieht seine Erwartung durch die Erprobung bestätigt. Die geometrische Nothwendigkeit ist gleichfalls an sich noch keineswegs ein Weltgesetz, sondern blos eine feste und bleibende Bestimmtheit unseres individuellen Bewusstseins, die wir dann bei dem menschlichen Bewusstsein überhaupt antreffen.

Diese Ansicht von der Geometrie hat Berührungspunkte mit der Kantischen und Unterscheidungspunkte von dieser. Kant lässt

die geometrischen Vorstellungen nicht aus der äusseren Erfahrung stammen, das ist der hauptsächliche Berührungspunkt; die Unterscheidungspunkte, blos angedeutet, sind diese. Kant lässt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Vorstellungen ihnen an sich als ein untrügliches Bewusstsein anhaften; wir lassen dieselben erst durch Erproben und innerliches Erfahren entstehen oder sich bewähren, ähnlich wie bei den Begriffen äusserer Erfahrung. Kant nennt die geometrischen Vorstellungen reine Anschauungen; wir legen auf das Wort Anschauung kein Gewicht, wir würden uns mit der Bezeichnung reine, d. h. nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpfte, Vorstellungen begnügen, höchsteus sie Anschauungen nennen, weil sie vielfach, mindestens in ihren Elementen, etwas dem Sehen des Auges Verwandtes haben und in ganz anderer Weise hell und durchsichtig sind als andere Thatsachen des Bewusstseins. Die Bezeichnung der reinen Vorstellungen als apriorischer, wie sie Kant hat, würden wir lieber vermeiden. Der Gegensatz a posteriori = Erfahrung und a priori = reiner Anschauung und reinem Denken ist nicht richtig; die Thatsachen unseres Geistes sind ebensogut Erfahrung wie die Kenntnisse der Aussenwelt, so sehr immerhin die Art und besonderen Umstände beider verschieden sind; es sind Gegensätze innerhalb des gemeinsamen Begriffs der Erfahrung, nicht Gegensätze an sich. Sodann schleicht sich bei den Worten a priori und a posteriori sehr leicht der Gedanke an eine Art Rangverhältniss ein, als ob das, was a priori sei, darum auch mehr Werth und Bedeutung habe. Kant hat zu diesem Missverständniss sehr viel Veranlassung gegeben, indem er an die apriorischen Erkenntnisse die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt anknüpfte, nicht beachtend, dass wir recht wohl eine Menge von Gedanken blos aus dem Gemüthe haben könnten, welche, weil ohne Beziehung zur Aussenwelt, auch ohne allen Werth für deren Erkenntniss wären, und als ob, was wir direct aus uns haben, darum schon Gültigkeit für die Welt und alle Dinge besitze. Noch haben wir einen Berührungspunkt mit Kant und zugleich einen Unterscheidungspunkt von ihm in dem, was er die Construction in der Geometrie nannte, das Machen, thätige Entwerfen von den Grund-

begriffen aus. In dem Construiren liegt aber noch etwas, was bei Kant nicht hervortrat, was die Geometrie lange verschmäht hat, aus Furcht, ihre Wissenschaft sonst nicht rein erhalten zu können, nämlich die Anerkennung, dass ausser der Grösse in der Geometrie die Bewegung in dem Begriff der Richtung, wie er bei der geraden und krummen Linie mitgesetzt ist, nicht entbehrt werden kann. Man muss diese Vorstellung der Richtung, also der Bewegung, allgemein aufnehmen in die Grundbegriffe der Geometrie, blos darum, weil sie darin liegen, ohne damit zu meinen, etwas Anderes gethan zu haben, als dass man eben die blosse Vorstellung der Bewegung im geometrischen Sinne gesetzt hat. Mit der Bewegung draussen, in der äusseren Erfahrung hat diese geometrische Bewegung ohne Weiteres nichts gemein, ein Schluss von einer auf die andere ist nicht verstattet. Eine Bewegung von Punkten, Linien u. s. w. ist als solche, als Bewegung geometrischer Dinge in ihrem strengen Begriff, noch nicht einerlei mit Bewegung von Körpern, welcher Art sie auch seien. Eins nur ergiebt sich aus dem Gesagten, und ist von Trendelenburg in dieser Hinsicht unzweifelhaft festgestellt worden, dass nämlich Bewegung als ununterbrochenes Durchlaufen eines Raumes eine reine Vorstellung des Geistes insofern ist, als sie in den Grundbegriffen der Geometrie mitenthalten ist. Die andere Folgerung, die man daraus gezogen hat, dass aus der Bewegung als solcher die geometrischen Vorstellungen sich genetisch entwickeln liessen, haben wir bereits ablehnen müssen; ein Punkt wird nicht durch Bewegung, eine Linie wird nur durch Bewegung eines Punktes, wenn sich der Punkt auf einer Linie bewegt, dann aber ist die Linie in der Anschauung bereits als vorhanden zum Grund gelegt.

Was das Verfahren der Geometrie im Ganzen betrifft, so ist es erstens ein sicheres Auffassen der innerlich gegebenen Elemente, insofern dasselbe, was bei den Dingen äusserer Erfahrung die genaue Beobachtung ist; ferner das Zusammenbringen dieser Elemente in den mannichfachsten Verbindungen und die Entdeckung der besonderen Eigenthümlichkeiten, welche sich daraus ergeben, insofern dasselbe, was bei der äusseren Erfahrung der absichtliche Versuch, das künstliche Experimentiren ist. Der

Vorzug der Geometrie ist der, dass dies alles seinen wesentlichen Stücken nach innerlich vor sich geht, dass die Elemente in innerer Betrachtung klar, bestimmt und vollständig erkannt werden, dass das Zusammenbringen dieser Elemente in unserer Gewalt ist, auch in klarer und durchsichtiger Weise. Wir wollen ein Beispiel geben, unsere Vorstellung dieses Verfahrens zu veranschaulichen. Wie mag wohl zuerst der Satz gefunden worden sein, dass die 3 Winkel eines Dreiecks = 2 RR? Ist die strenge Vorstellung einer Geraden einmal gebildet, so finden wir auf Versuch hin, dass sich 2 Linien in der und der Weise zusammensetzen lassen, dass Winkel entstehen und Bezeichnungen für deren Grösse. Weiter lassen sich 3 Linien in der und der Weise zusammensetzen, unter Anderem so, dass sie eine geschlossene Figur bilden, das Dreieck. Mit dieser Figur sind die 3 Winkel zugleich gegeben. Eine Andeutung über das bestimmte Massverhältniss dieser 3 Winkel liegt darin in keinerlei Weise, aber versuchen lässt sich, ob es ein solches gebe. Man kann dies wirkliche Verhältniss in verschiedener Weise finden, mehr zufällig, z. B. wenn man ein Quadrat hatte und seine Winkelsumme kannte und es durch die Diagonale in 2 Dreiecke zerlegte, oder mit Benutzung dessen, was man bereits wusste von Nebenwinkeln, und durch den Versuch, d. h. dadurch, dass beim Versuchen der Gedanke kam, die 3 Winkel in directe und erkennbare Beziehung zu Nebenwinkeln zu setzen. Was da gefunden wurde, von dem suchte man zum Behuf des Behaltens und Lehrens für sich und Andere dasjenige aus, woran sich der gefundene Satz am leichtesten und sichersten anschliesst; daher schreibt es sich, dass die Construction so plötzlich wie ein deus ex machina in den mathematischen Lehrbüchern eintritt, wiewohl sie die Hauptthätigkeit zum Finden der Beweise ist. Die Construction ist nämlich dort nichts als die Art, welche unter den versuchten zu einem bestimmten Satz geführt hat, und gewöhnlich wählt man die, welche sich an anderes bereits Erprobtes am bequemsten anschliesst. Die Construction enthält die Analyse im weiteren Sinne, welche dem Suchen des Wissens eigen ist, sie ist der häufig dunkle Rest dieser Analyse, der behalten worden ist, weil

er zum Ziele führte, und der in die Synthese eingeflochten wird zum Zweck kurzer und rascher Mittheilung der Gewissheit. Weil nun die Mathematik gewöhnlich als Mittheilung eines bereits gefundenen Wissens behandelt wird, so giebt sie zu der Klage Veranlassung, dass die Beweise zwar die Zustimmung abzwingen, aber man nicht recht lichtvoll überzeugt werde. Man unterdrücke nur das Versuchen des analytischen Verfahrens nicht, so wird sich der Zwang in ein freudiges und freies Zustimmen verwandeln. Was man statt der synthetischen Beweismethode, um jener Klage abzuhelfen, zum Theil versucht hat einzuführen, nämlich die genetische Methode, welche die Sätze aus der Betrachtung der Sache im Geiste gleichsam innerlich direct durch sie selber erzeugen soll, ist noch in wenigen Beispielen ausgeführt und für das Verständniss meist noch schwieriger als jene; beides aus einem inneren Grunde. Die Elemente der Geometrie sind gegeben, nicht gemacht; Beobachtung bei ihnen und dem Versuch sie zusammenzubringen ist darum die naturgemässe Methode; die genetische Methode hat daher stets etwas Mühseliges, weil es eine künstliche, nachträgliche, und nicht die Betrachtung aus erster Hand ist. Der Geist steht nicht innerlich in den Elementen der Geometrie drinnen und macht sie oder macht sie mit, sondern er steht, so zu sagen, in äusserem Verhältniss zu ihnen. Er macht sie so, wie sie ihm, obzwar innerlich, gegeben sind, und hat dann die Freiheit, mit diesen Elementen nach Willkür und Lust zu arbeiten; in der genetischen Methode soll das freie Experimentiren in einen nöthigenden inneren Fortgang verwandelt werden, dem widerstrebt unser Geist und die Sache.

Mit der Vorstellung der Grösse, der Richtung, mit jedem Element der Geometrie ist die Raumvorstellung mitgesetzt, zunächst die blos geometrische, von der es noch unausgemacht ist, ob ihr etwas entspricht, was nicht blosse Vorstellung des Geistes, blosse Thatsache des Bewusstseins ist, ganz so wie dies bei Punkt, Linie u. s. w. gleichfalls steht. Dieser geometrische Raum wird nicht durch die Linien und ihre Verbindung so erzeugt, dass er mit Einem Versuch da wäre, wo vorher nichts war, sondern indem ich den Punkt, die Linie setze, finde ich den Raum mitgesetzt,

Digitized by Google

nicht als etwas Nachfolgendes oder auch nur zugleich Mitentstehendes, sondern wie etwas bereits Vorhandenes, in welchem ich Punkt, Linie u. s. w. blos ansetze. Dieses geometrische Raumbild ist ein ruhiges, nicht begrenztes; ich mag eine Figur in ihm ansetzen, wo ich will, so finde ich, ich könnte noch andere ausser dieser Figur abgrenzen und ausser diesen wieder andere u. s. f. Die Anschauungsweise, welche das erste Mal ergab, dass ich noch weiter ansetzen könnte, bleibt immer, ich mag versuchen, so oft und wo und von wo aus ich will. Dies ist die Erprobung von der Unendlichkeit des geometrischen Raumes. Weil das Bewusstsein von der Unendlichkeit desselben ein ruhiges ist, ein mit dem Begriff dieses Raumes von selbst sich einfindendes, darum muss die Vorstellung seiner Unendlichkeit als eine gegebene angesetzt werden, als eine, die wir von vornherein haben und die wir uns blos durch das beständige Ansetzen gleichsam wie durch ein Experiment bewähren. Wir erzeugen diese Unendlichkeit nicht durch immer neues Ansetzen, bei dem wir nie zu Ende kommen und daher die Vorstellung eines Indefinitum fassen, sondern wir überzeugen uns so blos davon, dass der geometrische Raum ein Infinitum ist, über welches wir in der Vorstellung mit völliger Leichtigkeit verfügen, und was einzelne Stücke betrifft, sie so gross und umgekehrt auch so klein annehmen mögen, als wir wollen, mag auch das gewöhnlich begleitende Vorstellungsbild dabei nicht mehr mitkommen.

Wenn dem nun so ist, wie ausgeführt wurde und wie nicht zu bezweifeln steht, dass die geometrischen Vorstellungen reine, nicht aus der äusseren Erfahrung durch Sinneswahrnehmung entnommene Vorstellungen sind, wie kommt dann aber die Geometrie dazu, sich empirische Realität, d. h. Anwendbarkeit ihrer strengen Begriffe in der Sinnenwelt zuzuschreiben? Wir antworten: in praktischer Weise, durch Versuch. Die Wissenschaft probirt es mit der Anwendung der exacten Begriffe auf die Erscheinungen der äusseren Natur und findet in dem Erfolg der Voraussetzungen die Bestätigung ihrer Wahrheit, d. h. objectiven Gültigkeit trotz des abweichenden Scheines. Der Sinnenschein legt uns den Begriff einer geraden Linie nahe, wir finden bei genauerer Unter-

suchung, dass wir diesen Begriff in seiner Strenge mehr aus uns als aus der äusseren Natur genommen haben, trotzdem versuchen wir es ihn als in der Natur wirklich vorhanden zum Grunde zu legen, die äussere Natur legt uns dies durch den Augenschein nahe. Aber wenn wir die Erscheinungen nicht durch diese Zugrundelegung der strengen geometrischen Begriffe als objectiv gültiger zu erklären, d. h. zunächst zu messen und zu berechnen im Stande wären, so würden wir diese Methode aufgeben müssen, und sie wäre längst aufgegeben. Denn die Wissenschaften gehen, seitdem Beobachtung und Versuch streng und methodisch gemacht sind, nach dem Erfolg, da man die Erfahrung reichlich in der Geschichte der Wissenschaften hat, dass man zu Falschem kommt oder zu nichts kommt, wo man nach angeblichen Vernunftwahrheiten verfahren ist, d. h. wo man mögliche Vorstellungen als wirkliche behandelt, innerlich wirkliche auch als draussen gültige angesehen hat. Die Sache ist hier gar keine andere, als wie sie sich bei Anwendung anderer möglicher Begriffe, z. B. bei Substanz und Causalität, auf die Aussendinge und überhaupt noch näher zeigen wird. Dass die geometrischen Vorstellungen, abweichend vom äusseren Sinnenschein, in der und der exacten Strenge in uns gegeben sind, ist eine Thatsache, in der nichts weiter liegt als sie selber, keine Hindeutung darauf, dass wir diese Begriffe auch ausserhalb des blos geometrischen Raumbildes im äusseren Raume anwenden dürften oder sollten. Dass die äussere Natur sich nicht in Kantischem Sinne nach unseren Anschauungsformen richtet und nicht durch diese als solche von uns aus von vornherein bestimmt wird, das beweist eben die Abweichung der äusseren Natur in ihrer nächsten Erscheinungsart von den strengen geometrischen Vorstellungen. Wenn wir nun doch bei ihrer Erklärung diese Vorstellungen zum Grunde legen, von ihnen ausgehen, so geschieht dies zunächst in der getrosten Zuversicht, dass, da gerade Linie etc. beinahe in der Natur seien, es keinen merklichen Unterschied machen werde, wenn wir annehmen, es seien ganz und gar gerade Linien. Wenn sich aber durch die Voraussetzung der objectiven Gültigkeit der geometrisch exacten Vorstellungen die mathematische Erkennt-

niss der Wirklichkeit sicher und gewiss gestaltet, so ist dies ein Hinweis, dass in der That die geometrischen Sätze in der Natur objective Gültigkeit haben, und dass die Abweichungen der Erscheinung für unsere Sinne sich aus dem Zusammenwirken des Vielen erklären, was immer in der Natur gleichzeitig da ist, ungefähr so wie die nach den Andeutungen der Erscheinungen mit Anwendung der Mathematik berechneten Bahnen der Weltkörper nie rein heraustreten wegen der vielen Störungen durch die mannichfachen von überall her einwirkenden Kräfte, oder wie das Gesetz von dem unendlichen Fortgang der einmal angefangenen Bewegung nie in einem Fall ganz und rein heraustritt, obwohl es in unzweifelhafter Weise aus der Beobachtung und dem Versuch mit den Dingen entnommen ist. Dies ist ein Erweis der geometrischen Begriffe in natura, aber auf Umwegen. Wie Copernikus die frühere Denkweise umkehrte und so besser erklärte und mehr in der Erklärung erreichte, so legt die Geometrie nicht den Sinnenschein der äusseren Erfahrung, sondern ihre reinen Begriffe zum Grunde bei der Naturerklärung, und der wissenschaftliche Erfolg, den sie damit erreicht, erweist die Richtigkeit ihres Thuns mehr als zur Genüge.

Einen Begriff giebt es in der Geometrie, welcher allein durch äussere Erfahrung festgestellt werden kann, das ist der des bestimmten Masses. Es ist nämlich eine wahre Bemerkung von Hobbes und Leibniz, dass ein Zoll, ein Fuss etc., alle fixirten Masse, mit denen die Messkunst sich zu thun macht, nicht vom Geiste stammen, sondern blos in der Sinneserfahrung können dargestellt werden. Was ein Fuss ist, ist in reiner Betrachtung nicht vorzustellen; wer die äussere Anschauung nicht hätte oder eine, die ein Verhältniss zu dieser trägt, dem würde die Vorstellung nicht erweckt werden können. Grösse und Richtung, Absetzen der Grösse und Richtung und Anheben derselben, Gleichheit u. s. w., dafür lassen sich in reiner Betrachtung die Entwürfe allgemein machen, aber bei einem Fuss etc. ist nicht das innere Mass exact und das äussere wird nach ihm berichtigt, sondern er wird als äusseres Mass nach äusseren Dingen festgestellt und zum Messen äusserer Dinge weiter verwendet. Selbst unser Auge,

d. h. die Erinnerung des Geistes vom Augenschein und die Vergleichung des gegenwärtigen mit dem früheren, scheint uns nicht zuverlässig genug, wiewohl es durch Uebung nahezu untrüglich werden kann, und wir nehmen ein vergleichungsweise unveränderliches und durch vielfache Erprobung festgestelltes äusseres Messinstrument zu Hülfe, um bei diesen Massbestimmungen nicht irre zu gehen. So sehr aber bei der Sicherstellung dieses Massstabes der Geist und die Geometrie des Geistes mitgewirkt haben, die letzte Fixirung des Massstabes stammt nicht von ihm, sondern ist von aussen genommen, zunächst meist von einem Körpertheile, dessen vergleichungsweise Unveränderlichkeit in der Grösse den Anstoss gab, ihn oder seine Länge beim Messen zum Grunde zu legen. Die Geometrie als Messkunst hat sonach allerdings die Welt der äusseren Erfahrung nicht nur zum Object ihrer Anwendung, sondern sie hat ein wesentliches Element von dort entnommen, ein Element, welches sich niemals in ein rein geistiges auflösen lässt. Dies ist mit ein Erklärungsgrund dafür, dass die Geometrie meist geneigt ist, alle ihre Elemente aus der Sinneserfahrung herzuleiten, als welche ihr ein Hauptstück unzweifelhaft an die Hand giebt, und in der und durch die mindestens für den nächsten Augenschein die anderen Elemente in den Geist eingeführt werden.

Die vorstehende Erörterung hat keine Veranlassung gehabt, auf die Untersuchungen einzugehen, ob es mehr als Eine Geometrie gebe, ausser der euklideischen eine nicht-euklideische oder imaginäre, ausser der wirklichen gemäss den Axiomen des Euklides noch ganz abweichende, die aber doch consequent durchzuführen wären. Diese ganze Frage, noch sehr der Klärung unter den Mathematikern selber bedürftig, ändert, wie sie auch entschieden wird, an unseren Auseinandersetzungen nichts. Eine empirische Geometrie im Unterschied von der euklideischen oder exacten kann es unzweifelhaft geben, aber ohne Annahmen über das hinaus, was die Erfahrung nur in annähernder Genauigkeit bietet, pflegt es dabei nicht abzugehen, und es wäre leicht zu zeigen, dass eine blosse Erfahrungsgeometrie eine Lehre vom mittleren Durchschnitt der räumlichen Grössenerscheinungen sein

müsste, etwa wie David Hume in seiner ersten philosophischen Periode und auch nachher noch diese Wissenschaft im engen Anschluss an die gegebenen Sinneserscheinungen dachte, um die exacte Geometrie der Einbildungen anklagen zu können. Sobald man aber auf die reinen Vorstellungen eingeht, so ist an sich gar nichts dagegen zu haben, wenn es gelänge nachzuweisen, d. h. thatsächlich aufzuzeigen, dass es ausser der euklideischen Geometrie noch andere mögliche, d. h. vorstellbare giebt. Diese stehen dann in gleichem Range neben einander, sofern es alle mögliche Vorstellungen, mögliche, d. h. zunächst blos im Geiste wirkliche, in sich widerspruchslos zusammenhängende Denkweisen sind. Die euklideische Geometrie würde allerdings die Eigenthümlichkeit der anschaulichen Vorstellbarkeit haben oder des Zusammenhangs mit anschaulich Vorstellbarem; dass zwei parallele Linien als Linien von gleicher Richtung und gleichem Abstand sich nie schneiden weder im Endlichen noch im Unendlichen, d. h. soweit sie auch verlängert gedacht werden, ist anschaulich in dieser Vorstellung enthalten. Andere Geometrien aber mögen immerhin eine mehr unanschauliche Vorstellbarkeit an sich haben, sich in höchsten Abstractionen bewegen, wie es die Mathematiker nennen, das thut nichts, wenn man nur aus unzweifelhaft wirklichen Begriffen und unter lauter richtigen Behauptungen zu ihnen kommt. Die Frage nach der objectiven Gültigkeit dieser Geometrien wäre zu beantworten, wie sie bei der euklideischen auch allein beantwortet werden kann, durch probirendes Zugrundelegen in der äusseren Natur und Zusehen, welche von ihnen sich da bewährt; möglich wäre freilich auch, dass eine bestimmte Entscheidung, welche Geometrie in der äusseren Natur Realität habe, nicht zu treffen wäre, weil bei sinnlich direct und indirect unmerklicher Verschiedenheit mehrerer alle zum Verständniss der äusseren Natur passten und keine daher durch die Erfahrung in ihrer Realität zu widerlegen wäre.

Mit den geometrischen Vorstellungen und ihren Versuchen in der äusseren Erfahrung nach Anweisung dieser Erfahrung probiren wir auch die Vorstellung der Bewegung, welche in jenen mitgesetzt ist, gleichfalls in der äusseren Erfahrungswelt. Wie

aber das fixirte Mass der Geometrie aus der Sinneserfahrung genommen ist, so wird hier die bestimmte Art der Bewegung, schnell, langsam, in welcher Bahn u. s. w., aus der äusseren Erfahrung genommen oder aus ihr durch Auflösung der scheinbaren Bewegung in die wirkliche ermittelt. Ueber die Gesetze der Bewegung beim Zusammentreffen der Körper sagt uns die geometrische Bewegung gar nichts, diese letztere ist ganz von unserer Willkür in Anfang und Ende abhängig, dort ist man also ganz an die äussere Erfahrung gewiesen, die Abstraction aus ihr muss hier das Beste und Eigentliche der Sache thun. Mit anderen Worten: in den reinen Vorstellungen der Geometrie ist die Bewegungsvorstellung mitgesetzt, aber als freie Vorstellung, d. h. bestimmte Richtung, Geschwindigkeit u. s. w., kurz alle näheren Bestimmungen derselben hängen dabei von unserer Willkür ab. In der äusseren Erfahrung herrscht die bestimmte Bewegung mit bestimmten Gesetzen. Ein Punkt in unserer geometrischen Vorstellung von ihm ist etwas ganz von dieser Abhängiges, es kostet uns gleichviel ihn ruhen zu lassen oder in Bewegung zu versetzen, oder anzunehmen, dass er von selber in Bewegung übergehe u. s. w. Denken wir den Punkt unabhängig von unserer Vorstellung, setzen ihn als im Augenblick ruhend und geben dann Acht, was er thun werde, so denken wir keinen geometrischen Punkt mehr, sondern einen physischen, aber in dieser inneren Abgezogenheit können wir auch gar nichts weiteres über ihn entscheiden. Er wird ruhen, so lange wir ihn ruhend denken, er wird sich bewegen, sowie wir ihn beweglich denken, d. h. ihn abhängig von unserer Vorstellung, nicht diese von ihm setzen. Ein Punkt, in Bewegung gedacht, wird uns am natürlichsten einmal von selber in Ruhe überzugehen scheinen. Es ist wahr, wir tragen da gewiss unsere Gefühle auf den Punkt über; dass wir dies aber thun, lernen wir nicht aus der reinen Betrachtung des Punktes, sondern wissen es durch Abstraction auf Grund der äusseren Erfahrung. Nicht anders ist es mit den anderen Grundgesetzen der Bewegung. Es giebt sonach keine reine Bewegungslehre nach Art der reinen Mathematik, sondern die Bewegungslehre, so eng sie an die Mathematik angeschlossen werden kann,

Digitized by Google

hat in letzter Instanz immer Grundlagen, welche auf der äusseren Erfahrung beruhen. Es giebt eine sehr abstract gehaltene Bewegungslehre, aber ohne ihre letzte Wurzel in der äusseren Erfahrung zu haben wäre sie willkürlich.

Bei den geometrischen Vorstellungen sind wir so zu Werke gegangen, dass wir sagten: die Sinneswahrnehmung bietet uns geometrische Bestimmungen, diese setzen wir zunächst als real, unabhängig von unserem Vorstellen vorhandene, aber wir merken bald, dass diejenigen, welche wir da glauben wahrzunehmen, in directer Wahrnehmung gar nicht gegeben sind, und so mussten wir sie anerkennen als reine Vorstellungen des Geistes und in dieser ihrer Eigenthümlichkeit feststellen und näher betrachten. Dass wir diese reinen Vorstellungen nichtsdestoweniger in der Wahrnehmung zu finden meinen, erklärte sich erstens daraus, dass die Wahrnehmung uns beständig Annäherungen zu ihnen bietet, und zweitens, dass die dadurch herbeigeführte unwillkürliche Uebertragung der reinen Vorstellungen auf die Natur sich fort und fort indirect wissenschaftlich bewährt hat. Dieser ganze Vorgang ist complicirt, vollzieht sich aber in Wirklichkeit sehr einfach. Mehrerlei steht seiner Anerkennung gewöhnlich im Wege; mit Bezug darauf sei noch dies bemerkt. Mit der Kantischen Auffassung hat unsere Lehre nichts gemein, als dass auch nach ihr es reine geometrische Vorstellungen giebt, welche wir aus der äusseren Erfahrung nicht lernen, zu denen diese uns blos anregt. Im Uebrigen hat unser Lehrbegriff mit dem Eigenthümlichsten in Kant keine Gemeinschaft, er ist vielmehr eine vollständige Widerlegung von diesem. Nach Kant giebt es blos reine geometrische Vorstellungen, diese werfen wir nach ihm über die Dinge an sich, welche die letzten nicht weiter bekannten Ursachen der Wahrnehmungsvorstellungen für uns sind, und dadurch erscheinen diese geometrisch bestimmt in unseren Vorstellungen. Es ist klar, danach dürfte es nur reine, nur strenge und exacte geometrische Vorstellungen geben, es könnten uns nur wirkliche, nicht blos annähernde Geraden u. s. w. in der Wahrnehmung vorkommen; denn alles, was in dieser von geometrischen Bestimmungen vorkommt, würde nichts sein als die von uns über

diese Wahrnehmungsdinge gebreiteten Anschauungen, wie sollen wir aber ungenaue Formen diesen leihen, da wir blos genaue haben? Der Thatbestand, dass die Wahrnehmung ungenaue geometrische Bestimmungen zeigt, während die Vorstellung die reinen bietet, ist der beste Beweis gegen die Kantische Idealität dieser Formen. — Mit diesen reinen Vorstellungen findet man sich in der Wissenschaft gerne dadurch ab, dass man sagt, die empirischen Anschauungen würden vom Geiste idealisirt. Aber man merkt nicht, dass dieses Idealisiren hier nichts anderes ist, als unsere reinen Vorstellungen. Wir erhalten die Vorstellung der Linie z. B. durch die Wahrnehmung, und ohne Wahrnehmung würden wir, das werden wir noch später ausführen, überhaupt nicht, soviel wir absehen, an Linien u. s. w. denken. Woher wissen wir, dass diese Wahrnehmungsvorstellung einer Geraden nichts ist als eine Annäherung an den Begriff einer Geraden? woher anders, als weil wir auf Veranlassung der ungenauen Vorstellung sofort die genaue bilden, aber von uns aus bilden; denn da sie nehmen, wo sie nicht ist, in der Wahrnehmung, können wir nicht. Das Idealisiren muss nach einem Ideal geschehen, dieses Ideal ist die reine Vorstellung der Geraden. Wir müssen einer Steigerung der Geradheit nicht blos fähig sein, sondern wir müssen die Gabe haben, statt der in keinen zwei Punkten gleichförmigen Richtung diese Gleichförmigkeit erst hineinzudenken. Nicht der kleinste Theil einer wahrgenommenen Linie stellt streng genommen eine gleichförmige Richtung dar, jenes Idealisiren ist somit nicht eine Steigerung eines Vorhandenen, sondern ein Setzen eines gar nicht so Vorhandenen und zwar ein Setzen im Geiste und vom Geiste aus. Das Idealisiren denkt man gewöhnlich doch so, als ob es blos eine Durchführung eines theilweise sinnlich Gegebenen im Ganzen sei; dann wäre es kein Idealisiren, sondern die gerade Linie wäre in kleinen Stücken thatsächlich sinnlich gegeben; dass wir sie dann nach dem vorliegenden Muster vergrössern, wäre nimmermehr ein Idealisiren. Man überlegt so meist gar nicht, was man im Grunde behauptet, wenn man von den geometrischen Figuren und Vorstellungen als idealen Gebilden redet; man überlegt es darum nicht, weil man fürchtet

der Geometrie durch das Zugeständniss, sie habe es mit reinen Vorstellungen zu thun, die empirische Realität und Verwendbarkeit zu rauben, in der für uns Moderne der Hauptwerth dieser Wissenschaft ruht. Das ist insofern richtig, als diese Realität auf Umwegen und indirect allein ihr gesichert werden kann, aber dadurch ist sie ihr ebenso gut gesichert, als die Realität der äusseren Dinge feststeht nicht direct, das war ganz unmöglich, aber indirect und auf Grund eines idealistischen Argumentes. Man muss sich dem thatsächlichen Bestand ergeben, wie er ist, nicht die Wünsche, es möchte so oder so sein, weil es uns so oder so bequemer dünkt, gegen diesen thatsächlichen Bestand ins Feld führen, der sich durch sie nie und nimmer wegnehmen lässt. Ein anderes Vorurtheil der Wissenschaft der Geometrie ist jetzt die blinde Vorliebe für genetische Methode und genetische Ableitung auch der Grundbegriffe. Es ist das ein Nachklang der absoluten Philosophie, welcher sich hier ebenso in die Geometrie hineinzieht wie überhaupt jetzt in viele Zweige der Naturwissenschaften. Es ist dagegen zu erinnern, was bereits oben beim Begriff des Wissens festgestellt worden ist: in letzten Thatsachen endigt all unser Wissen und Vorstellen, mit solchen letzten äusserlich oder innerlich gegebenen Thatsachen beginnt auch alle genetische Methode, nur meint sie ein wissenschaftlich Werthvolles zu schaffen, wenn sie diese letzten Thatsachen (meist nennt sie dieselben Postulate oder Hypothesen) auf eine geringere Zahl herabsetzt, als man etwa bis dahin lehrte. An sich ist gegen diesen Versuch nichts einzuwenden, aber er wird oft so angestellt, als könne es gelingen, alles genetisch zu erklären, also um letzte Thatsachen vollständig herumzukommen, und als wäre es ein Verdienst an sich, die Anzahl dieser letzten Thatsachen zu verringern, während das wahre Ziel ist, soviel letzte Thatsachen anzuerkennen, als sich wirklich vorfinden, seien es drei oder dreissig. Das Verkennen dieses Canons und das Neigen zum Genetischen als an sich Richtigen führt dazu, Thatsachen auf einander zurückzuführen, welche beständig gegen diese Zurückführung Einspruch erheben, wie wenn man etwa die Linie stets vergeblich aus der Bewegung eines Punktes genetisch erklärt,

während Bewegung ohne Richtung, d. h. ohne ein wesentliches Element der Linie, schlechterdings unverständlich ist und bleibt.

In Bezug auf den physischen Raum können wir uns kürzer fassen. Wir verstehen darunter, was alle Welt meint, wenn man den Raum als das Nebeneinander, das Aussereinander, als den Ort aller Dinge, als das, worin alle Dinge Platz nehmen, nicht so sehr erklärt, als durch Hervorhebung einzelner wesentlicher Stücke in seiner Vorstellung sich zum Bewusstsein bringt. Die Hauptfrage pflegt hier zu sein: bleibt der Raum, wenn wir alle Dinge aus ihm wegnehmen, ist er somit noch etwas für sich im Unterschied von den in ihm befindlichen ausgedehnten Dingen, oder wird er durch die räumlichen, ausgedehnten Dinge zusammengesetzt und ist blos die abstracte Vorstellung der Räumlichkeit? Darüber ist es nicht so schwer ins Reine zu kommen. Gebt man vom empirischen, d. h. erfüllten Raum aus und denkt alle Erfüllung weg, so bleibt der Raum, d. h. es bleibt die Vorstellung nicht blos, dass Welten, die früher waren, wieder sein könnten der logischen Möglichkeit nach, so gut sie vorher gewesen waren, sondern dass sie wieder da sein könnten, wo sie gewesen waren. Dieses Da, wo, was wir nicht wegbringen können, schliesst den Raum ein und zwar als real in demselben Sinne, wie wir die ihn vorher erfüllenden Dinge real dachten. Vorstellungen sind beides, der Raum und die Dinge in ihm, denn Anderes als Vorstellungen kennen wir nicht; die so vorgestellten Dinge mit dem Raum setzten wir früher aus dem zur Genüge angeführten Grunde als real, der Raum, der nach Abziehung der Dinge bleibt, ist demgemäss gleichfalls, trotzdem er unsere Vorstellung ist, als real zu denken. Das würde man sich auch wohl gefallen lassen, wenn nicht die scheinbaren Verlegenheiten wären, was denn dieser Raum ohne Dinge, dieser leere Raum, ist, falls er eine Wirklichkeit und nicht blos ein Gedankending sein soll, ob er Substanz ist, ob Accidens, ob ewig, unveränderlich, unzerstörbar etc.? Darauf ist die Antwort: für unser Vorstellen ist er ewig, d. h. so oft wir ihn vorstellen, stellen wir ihn so und so vor, und dass er daher einmal nicht sein werde, verändert werde, zerstört werde, ist gegen die thatsächliche Vorstellung leere Mög-

lichkeit. Substanz ist er in dem Sinne, dass er Etwas ist, was aber nicht weiter beschrieben und nicht anders erfasst werden kann, als es oben geschehen ist. Es ist nicht einzusehen, was das für ein Unglück ist, er mag ein Wesen sui generis heissen; denn wir haben die Dinge zu nehmen, wie sie sind, nicht zu verlangen, dass sie sich alle einer Schablone einfügen sollen. Als fortwährend wirklich wird der leere Raum erwiesen durch die Physik: steht in dieser die Undurchdringlichkeit der Körper fest und giebt es reale Bewegung, so ist der leere Raum eine durch die Thatsachen aufgedrungene Vorstellung, die wir nicht abzuweisen vermögen, somit eine Realität so gut wie die in ihm sich bewegenden Körper.

Es giebt noch einen anderen Beweis für den Raum, bei dem wir nicht von den Körpern ausgehen, sondern von uns selbst, von unserem Inneren. So überraschend es klingt, so ist gerade durch diese Vorstellung unseres Inneren der Raum gesetzt, d. h. durch das Grundbewusstsein von Innen und Aussen hat unsere Seele, unser Ich eine Beziehung zum Raume und findet sich dadurch selbst im Raume vor. So gut unser Ich die Dinge, den eigenen Leib mit eingeschlossen, ausser sich setzt, so gut setzt es sich damit ausser den Dingen, also in den Raum. Daher ist das Gefühl des Ortes, der Räumlichkeit ein Grundgefühl, welches sich von der Seele nicht wegbringen lässt; das Gefühl irgendwo zu sein hat die Seele stets. Wenn wir uns den Raum denken, so denken wir uns nicht ausser demselben, sondern in demselben. Aber darum sind wir noch nicht räumlich im geometrischen Sinne, so dass man Gestalt oder Grösse des Ich angeben könnte. Gestalt und Grösse sind im Raume, sind aber nicht der Raum selbst. Verhältnisse im Raume kann man von der Seele bestimmen, selbst wenn man sie ganz losgelöst vom Körper denkt; denn man würde sagen können und kann es alle Tage während ihrer Vereinigung mit dem Körper sagen, sie ist hier und nicht dort, sie ist von jenem Orte so und so viele Meilen räumlich entfernt, obwohl sie mit ihren Gedanken ihm nahe sein mag. Das ist auch der Grund, weshalb man sich niemals vorstellen kann, es sei kein Raum, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine

Gegenstände in ihm angetroffen werden. Man denkt nämlich, wenn man alles wegdenkt, den Denkenden selbst nicht weg, denn sonst bliebe gar nichts übrig, also wären auch keine Aussagen mehr zu thun; der Denkende aber hat den Raum in sich und findet sich an einem Orte als in einem Theile des Raumes, und da sein Körper bei jenem Experiment auch nicht mit verschwindet, so muss er sich nach Entfernung aller Gegenstände im Raume, also aller Hindernisse, die Fähigkeit zuschreiben, sich sogar real in demselben mit Freiheit bewegen zu können. Insofern wir den Raum in dem Gegensatz von Innen und Aussen schon haben, können wir seine Vorstellung von uns aus von vornherein gewinnen; insofern wir von den Dingen ausgehend ihn in der Wahrnehmung mitdenken und ihn bei der weiteren Erklärung der Wahrnehmungsdinge fortwährend brauchen, ist er eine von den Dingen uns aufgedrungene Vorstellung und hat somit denselben Anspruch auf Realität, wie die Dinge in ihm. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes beruht nicht nur auf seiner falschen Annahme, dass allgemeine und nothwendige Vorstellungen eben dieser Eigenschaften wegen a priori im Gemüthe liegen müssten, worüber nach dem Früheren nichts mehr zu sagen, sondern auch noch auf einer besonderen Erschleichung, die sich gleich in der Einleitung seiner metaphysischen Erörterungen über den Raum findet. Dort heisst es: „Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft des Gemüthes) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesammt im Raume vor.“ Das ist mehr, als wenn er sagte: der Raum ist eine Vorstellung; denn das ist er wohl, aber wie alles eine Vorstellung ist, was wir kennen, aber dann gilt es zu untersuchen, welchen von diesen Vorstellungen man trotzdem, dass sie unsere Vorstellungen sind und bleiben, eine Realität unabhängig von unserem Vorstellen beilegen muss. Bei Kant aber waltet von vornherein der Gedanke: die Aussenvorstellungen, das versteht er wohl unter dem äusseren Sinn, sind nicht Aussendinge selbst, sondern eine besondere Art unseres Vorstellens, nach ihm eine Eigenschaft unseres Gemüthes; mit dieser Betrachtung hat er in sich die ganze Frage nach der Realität des Raumes für abgethan ge-

halten, die weiteren Beweise drehen sich blos darum, dass diese Vorstellung nicht von der Art ist, wie die von Roth, Süss u. s. w., sondern dass sie zu allgemeinen und nothwendigen Aussagen verwendet werden kann.

Was vom empirischen, d. h. erfüllten Raum erkannt wird, bewegt sich innerhalb der Grenzen dieser Empirie, d. h. es beruht letztlich auf der äusseren Beobachtung und dem Versuch; aus diesen werden durch Induction, Analogie, Abstraction, nothwendige Voraussetzung die Gesetze desselben erkannt. Der in der Physik zum Verständniss der Vorgänge auf Grund der Thatsachen angenommene leere Raum theilt dieses Loos und ist daher an sich von vornherein (wiewohl er nachträglich damit zusammenfallen kann) seinen Prädicaten nach von dem geometrischen Raume oder der blossen Vorstellung des Raumes verschieden. Der geometrische Raum ist unbegrenzt seinem Begriff nach, der physikalische ist dies durch Analogie, wir haben bis jetzt keine Grenze gefunden, es steht uns daher frei, zumal die Dinge es sehr nahe legen, ihn als einen zu setzen, in dem wir nie eine Grenze finden würden, wenn wir wirklich uns daran machen könnten, ihn auszurechnen oder auszumessen. Auch von den übrigen Eigenschaften des geometrischen Raumes darf auf den leeren Raum der Physik keine übertragen werden anders als versuchsweise, oder wenn dieser leere Raum selbst dazu auffordert, und mit Vorbehalt der Abänderung, falls die Erscheinungen im leeren Raum gegen die übertragene Eigenschaft irgend eine Einsprache erheben sollten; denn der leere Raum ist zwar kein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, aber er wird angenommen um der Erfahrung willen, die Erfahrung hat deshalb indirect über seine Prädicate zu entscheiden.

Es ist noch übrig, den Punkt zur Sprache zu bringen, in welchem sich das Subjective, das von uns aus Bestimmen der Raumvorstellung am deutlichsten zu erkennen giebt: rechts, links, unten, oben, vorn, hinten u. ä. Dass diese Bestimmungen, wie wir sie thatsächlich gebrauchen, von der Einrichtung unseres Körpers abhängen, ist unverkennbar. Man kann geneigt sein, sie nicht ausschliesslich davon abhängig zu machen, sondern reine

Vorstellungen des Geistes darin zu finden. Denn da jene Bestimmungen in den geometrischen Vorstellungen durchaus mit enthalten sind, wenn sie auch den Worten nach in ihnen häufig nicht vorkommen, und zwar in allen enthalten sind, auch denen von blosser Grösse und Richtung, und da diese Vorstellungen erwiesenermassen nicht von der äusseren Erfahrung letztlich abstammen, obwohl sie nachher in der Erfahrung ihre eigentliche fruchtbare Stätte finden: so scheint damit erwiesen, dass auch diese anderen Bestimmungen reine Vorstellungen des Geistes sind. In der That glaube ich, dass dies die richtige Ansicht ist, und berufe mich dafür noch auf die freie Verfügung, welche der Geist über jene Vorstellungen besitzt. Diese zeigt sich darin, dass wir durch sie die Welt doch nicht so an uns knüpfen und hängen, wie es auf den ersten Blick scheint geschehen zu müssen; denn wir sind mit unserer Betrachtung nicht ausschliesslich an den Ort gebunden, an dem wir uns augenblicklich wirklich befinden, sondern wir können uns frei in jeden Punkt des Raumes, jeden wirklichen oder angenommenen, versetzen und von dort aus den Raum mit Bezug auf diese gewählte Lage bestimmen. Daher sind wir auch im Stande, den Schein des Ortes und der Ortsveränderung oder Bewegung, beide von uns und unserer nächsten Erfahrung aus verstanden, in den wirklichen Ort und die wirkliche Bewegung umzusetzen, oder aus den verwickelten Erfahrungen und den Deutungen, die sie uns auferlegen, umzurechnen.

Die Zeit hat das Schicksal gehabt, weil sie gleich dem Raume ein Hauptstück der Welt ist, auch als diesem parallel behandelt zu werden. Der Sicherheit wegen behandeln wir sie zunächst für sich; sollte die Parallele mit dem Raume zutreffend sein, so mag sie sich am Ende unserer Betrachtung von selbst ergeben. — Die allgemeine und namentlich in der Wissenschaft recipirte Vorstellung von der Zeit ist die, sie sei eine continuirliche Reihe von aufeinanderfolgenden gleichmässigen Momenten, welche, alle zusammengenommen nach rückwärts und vorwärts, die Eine, in sich unendliche Zeit ausmachten, von der wir alle Tage im gewöhnlichen Leben und in der wissenschaftlichen Erörterung reden, an die alles, was in der Zeit ist, gehalten und

Digitized by Google

gemessen wird. Woher kann diese Vorstellung von der Zeit stammen? Sie kann von der äusseren Erfahrung nicht direct abgenommen sein; denn diese zeigt uns nur Theile dieser vorgestellten Zeit, aber selbst alle zusammengenommen sind diese immer nur ein Stück dieser gedachten Zeit, welche uns selber niemals in einer äusseren Erfahrung ganz gegeben ist. Wir werden so zunächst erwarten, dass uns die Zeit in jener Fassung in unserer inneren Erfahrung gegeben sei, wenn sie etwa nicht eine blos mögliche Vorstellung und am Ende leerer Gedanke sein soll. In der That ist die Zeit ganz gewöhnlich als in ihrem ursprünglichen Sitze im Gemüthe gefunden worden, wo sich die Vorstellungen einander folgen oder, wie Kant sich ausdrückt, wo wir uns der Vorstellungen als in einer Zeitfolge bewusst werden. Nun ist unzweifelhaft, dass unsere Vorstellungen einander folgen, und dass dies Vor und Nach und Zugleich als Zeit empfunden oder angeschaut wird, aber danach ist nicht allein die Frage, sondern ob hierin jene obige allgemeine Vorstellung der Zeit schon mitgegeben ist. In dieser allgemeinen Vorstellung der Zeit ist ein Hauptstück die gleichmässige oder gleichförmige Aufeinanderfolge der Zeittheile und die Eine unendliche Zeit, von der jede nur ein Theil ist. Beides ist in der Abfolge der Vorstellungen, wie wir sie in uns erfahren, nicht mitgegeben; diese Aufeinanderfolge ist bald rascher, bald langsamer, sie hat wohl für jeden Menschen ein ungefähr gleichförmiges Mittelmass, aber eben ein Mittelmass, d. h. einen Durchschnitt, kein strenges Einerlei, eben darum ist auch in ihr nicht die Eine unendliche Zeit u. s. w. gegeben; denn diese wird wesentlich als gleichförmig fliessende gedacht, was die in uns unmittelbar vorfindliche nicht ist. Wenn sonach jene Vorstellung der Einen gleichförmigen Zeit weder von äusserer noch von innerer Erfahrung unmittelbar entnommen ist, so bleibt zu vermuthen, dass sie ein möglicher Gedanke ist, dem etwa aus der Vergleichung beider, der inneren und der äusseren Zeit, eine Art realer Bedeutung zuwächst, und dessen Realität vielleicht nicht ohne Grund so allgemein angesetzt und angewendet wird. Indem wir abwarten, ob sich diese Ansicht bestätigt, wenden wir uns zunächst zur Betrachtung der Zeitvor-

stellung aus unserer inneren Erfahrung als Aufeinanderfolge von Vorstellungen, wie wir sie kurz nennen wollen, der psychologischen Zeit.

Die Aufeinanderfolge der Vorstellungen in uns enthält die Zeit; wir empfinden unmittelbar in unserem Bewusstsein, diese Vorstellungen sind zugleich, jene war vorher, diese nachher, die habe ich jetzt und die denke ich nachher zu haben. Dabei ist aber zu beachten, die blosse Aufeinanderfolge, das blosse Nacheinander von Vorstellungen oder das blosse Zugleichsein derselben in unserem Bewusstsein wäre noch nicht Zeitvorstellung. Wenn die erste Vorstellung aus einem Bewusstsein träte, sowie die zweite eintritt, so dass das Bewusstsein mit jeder Vorstellung gleichsam neu entstünde, so wäre das Vorher und Nachher wohl factisch da, aber nicht als Bewusstsein, in diesem wäre nur das jedesmalige Bewusstsein des jedesmaligen neu eingetretenen Inhalts gegeben, und so würde keinerlei Zeitvorstellung in diesem Bewusstsein entstehen. Es gehört zur Zeitvorstellung ausser dem Nacheinander und der Gleichzeitigkeit der Vorstellungen etwas, das sich dieses Nacheinanders u. s. f. als solchen bewusst wird, etwas, was im Vergleich mit diesem Nacheinander ausser ihm oder über ihm steht, also wie es unser Bewusstsein uns selbst kund thut, etwas Zeitloses in der Aufeinanderfolge der Ideen. Dieses Zeitlose ist in uns unsere Ichvorstellung, auch dann, wann und wo sie noch nicht unter diesem Namen auftritt, es ist dasselbe am Ich, was wir als das Selbige, Identische, Gleichbleibende an ihm zu bezeichnen gewohnt sind. Ohne diese Selbigkeit des Ich würde uns die Aufeinanderfolge der Vorstellungen nie als Zeit zum Bewusstsein kommen; diese Aufeinanderfolge wird erst durch Beziehung auf unser Ich zur Zeit. Diese Selbigkeit unseres Ich ist aber nicht etwas für sich und getrennt von der Aufeinanderfolge der Vorstellungen in uns zu Erfassendes; bei dieser Aufeinanderfolge, bei dem Vorher, Nachher, Jetzt und in Beziehung auf sie kommt sie uns zum Bewusstsein, sie ist somit, soviel wir bis jetzt erkennen, nicht isolirbar, aber sie ist ein thatsächlich Gegebenes, ohne dessen Vorhandensein die Zeitvorstellung, die wir haben, soviel wir absehen, nicht zu Stande kommen würde.

Diese Selbigkeit des Ich ist nichts als die in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen gleichmässige formale Natur des Ich, sie ist nicht wieder Zeit, denn sie ist nicht ein in abgesetzten Momenten Aufeinanderfolgendes, sondern das durch alle diese aufeinanderfolgenden Momente als das Gleiche Hindurchgehende, als das, welches nicht in diese Aufeinanderfolge mit begriffen ist, sondern vielmehr das Vorher und Nachher erst in sich zur Zeitvorstellung verknüpft. Von dieser Selbigkeit oder Beständigkeit des Ich fliesst so wenig die Vorstellung der Zeit, dass vielmehr die der Ewigkeit als die natürliche und von dieser Seite ursprüngliche angesehen werden muss. Ja thatsächlich ist unserem Ich das Gefühl und die Anschauung seiner selbst als eines ewigen so sehr die natürliche, dass wir es erst durch äussere Erfahrung mehr und mehr verlernen uns so zu betrachten; einmal schon durch die allmähliche Erkenntniss, dass wir a parte ante nicht waren, mindestens so gut als nicht waren, sodann durch die Erfahrung, dass wir mit dem blossen Ich noch wenig Lebensgehalt haben, was die Befürchtung und Vermuthung hervorruft, es könne dieses Ich selbst einmal gleich Anderem zerstört werden. Aber so lange wir sind, so lange das Ich die Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, die nach einander in ihm auftreten, mit sich verknüpft und auf sich bezieht, so lange ist uns von da aus die Vorstellung der Ewigkeit näher als die der Zeit. Das ist der Punkt gewesen, den die Neuplatoniker und die absolute Philosophie in gewissem Grade überredend benutzt haben, um die Erhebung ins Ewige, wo Zeit und Ort verschwindet, als das Wahre zu verkündigen. Diese Erhebung in das Ewige ist sehr leicht, wir vollziehen sie jeden Augenblick, wir brauchen uns nicht einmal dazu zu erheben, sondern höchstens darauf aufmerksam gemacht zu werden, nur ist dieses Ewige, was uns stets gegenwärtig ist, erstens ein blos relativ Ewiges, d. h. nichts als das in aller Aufeinanderfolge gleiche Ich, das als dies blosse Ich arm und nackt ist und an die reiche Ewigkeit Gottes blos äusserlich erinnert, und zweitens kommt uns dies Ich und seine Ewigkeit nicht anders zum Bewusstsein als in und durch die Zeitlichkeit, d. h. die aufeinanderfolgenden Vorstellungen, und nie unabhängig

von denselben. Etwas Aehuliches, wie das hier Aufgestellte, hat wohl Kant vorgeschwebt in der Beantwortung der Frage: ist es eine Erfahrung, dass wir denken? „Das Bewusstsein, eine Erfahrung auzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein transcendentales Bewusstsein, nicht Erfahruug. — Das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht (z. B. wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden). Aber Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des inneren Sinnes afficirt fühle.“ Was ihn dabei vor der falschen Ausdeutung jenes transcendentalen Bewusstseins bewahrte, lehrt er in der Kritik in einer Anmerkung zu den Paralogismen: „Es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.“ Noch deutlicher wird, dass ihm unsere obige Lehre vorschwebt, und wie er sie in einer Weise ausnutzt, welche schon zur absoluten Philosophie die Brücke schlägt, in Stellen in der Praktischen Vernunft: „Aber ebendasselbe Subject, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewusst ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht.“

Die Selbigkeit unseres Ich, welche so zur Vorstellung der Ewigkeit führen kann, hat aber eben darum mit der Vorstellung einer unendlichen Zeit nichts zu thun; denn zur Zeit gehört das Nacheinander, das Vorher und Nachher, dem gegenüber sich das Ich als das nicht mit in ihm Begriffene fühlt, sondern als das, welches das Vorher und Nachher in sich verknüpft, und dann hat die unendliche Zeit die Unendlichkeit der Theile in sich, von welcher in der einfachen Vorstellung der Selbigkeit des Ich nach psychologischer Erfahrung nichts zu finden ist. Von der Selbig-

keit des Ich kann daher die gewöhnliche Vorstellung der Zeit als Einer unendlichen Reihe von Momenten nicht stammen. Wohl aber ergiebt die Beziehung der in innerer Erfahrung gegebenen Aufeinanderfolge und des Zugleichseins der Vorstellungen auf das Ich erst die psychologische Zeit. In dieser psychologischen Zeit ist gesetzt die Aufeinanderfolge in der besonderen Empfindungsweise, welche sie zur Zeit macht, das Vorher, Nachher, Vergangen, Jetzt und Zukünftig. Weiter ist in ihr mitenthalten die Festigkeit der Ordnung in dem Vorher und Nachher. Die Vorstellung, welche vor einer anderen war, die kann ich unter Umständen auch wieder zur nachherigen machen, aber dies hebt nicht auf, dass sie in dem bestimmten Zeitbewusstsein einmal vorher war. So entsteht die Versinnbildlichung der psychologischen Zeit als einer Reihe oder Linie, weil diese auch die bestimmte Aufeinanderfolge hat, und das Durchlaufen einer Reihe in der Vorstellung das Vor- und Nach- und Miteinander veranschaulicht, welches in der psychologischen Zeit das Wesentliche ist. Mehr liegt aber auch nicht in ihr. Gleichförmiges Durchlaufen der Linie, Zerlegen in gleiche kleinste Abschnitte ist in der psychologischen Zeit nicht gegeben, das fühlt sie sich selber fremd; wenn uns sonst nichts zu dieser Vorstellung veranlasste, von dem blossen mannichfachen Vorstellungsverlauf aus würde sie nicht gebildet werden. Auch die Unendlichkeit liegt in der psychologischen Zeit nicht. A parte ante verliert sich das Auftreten der Vorstellungen in uns in das Dunkel der Kindheit, das blosse Ich, welches wir als dasselbige wissen, hat keine Einzelerinnerungen, ebenso wie seine Beständigkeit von der psychologischen Zeit verschieden ist. A parte post können wir das Aufeinanderfolgen der Vorstellungen im Geiste beliebig fortsetzen, das ergiebt von da aus eine Unendlichkeit als Möglichkeit eines unaufhörlichen Nacheinander. Von dem gewöhnlich angenommenen Zeitbegriff fehlt so die Gleichförmigkeit und die Unendlichkeit a parte ante.

Diese psychologische Zeit hat Allgemeingültigkeit, insofern wir sie, wie wir sie in uns finden, in jedem Menschen voraussetzen und diese Annahme sich bewährt. Für jedes Bewusstsein

aber sie zu setzen hat keine Allgemeingültigkeit; denn zu der Art von Ewigkeit, wie sie uns in der Selbigkeit unseres Ich zum Bewusstsein kommt, gehört zwar in unserem Ich die Aufeinanderfolge der Vorstellungen, wir werden dieser Selbigkeit thatsächlich inne im Wechsel der Vorstellungen, aber beides steht und fällt nicht miteinander; sowohl ein in lauter Momente zerrissenes Bewusstsein als ein durchaus sich selbst gleiches ist sehr wohl vorstellbar, wenn auch, dass es bei uns so werde, bis jetzt blosse Möglichkeit ist. Nothwendigkeit kommt der psychologischen Zeit zu in dem Umfang ihrer Allgemeingültigkeit, insofern wir Vorstellungen, welche in unserem Bewusstsein zugleich oder nach einander auftreten, auch nicht anders vorstellen können, sondern sie in treuem Bilde in dieser Aufeinanderfolge ansetzen müssen. Aber eine Nothwendigkeit, dass alle Vorstellungen entweder zugleich oder nach einander sein müssten, ist logisch nicht abzusehen, sie könnten auch ohne alles Zeitbewusstsein in dem selbigen Ich einfach da sein.

Die zweite Zeitvorstellung neben der blos psychologischen ist die gewöhnliche des praktischen Lebens, die gleichsam im geschäftlichen Verkehr mit der Welt der äusseren Erfahrung gebildete. Da wird aus dem mannichfachen Vorstellungsverlauf ein Theil herausgesondert und als auf eine reale Aufeinanderfolge bezogen gefasst, weil die Aussenwelt und ihre Bewegung selber als real gesetzt werden muss nach dem Früheren. Diese Zeit ist uns gegeben an unserem Leibe und seiner natürlichen Beschaffenheit und Wechselwirkung mit den ihm äusseren Dingen. Das Erste darin ist der Wechsel von Tag und Nacht, welcher seinen Ausdruck in unserem Geistesleben findet im Wachen und Schlaf, d. h. im Zustand des bewussten Lebens und einer Bewusstlosigkeit, aus der wir immer wieder zum Bewusstsein zurückkehren. In unserem wachen Leben machen wir weiter bald die Erfahrung, dass, während wir eine Menge von Vorstellungen bilden, das eine Mal mehrere, das andere Mal wenigere Bewegungen oder Veränderungen in der äusseren Natur vor sich gehen, welche von wesentlichem Einfluss auf unser Vorstellungsleben durch den Leib und die Sinne sind, Bewegungen und Veränderungen, die uns als

Vorstellungen zugleich und nach einander in einer bestimmten Weise zum Bewusstsein kommen, deren Ordnung dieselbe bleibt und von uns aus nicht verändert werden kann. Aus diesen Beobachtungen und Erwägungen bildet sich die gewöhnliche Zeit, an die wir dann als Mass unser ganzes Leben, unser Ich, als denkendes und als thätiges, alles Geistige und Leibliche in uns halten. In dieser Zeit sind zwei ganz verschiedene Elemente enthalten. Dass uns die Aufeinanderfolge der Vorstellungen (anders denn als Vorstellungen sind die äusseren Dinge nicht in unserem Bewusstsein) als Zeit zum Bewusstsein kommt, ist blos psychologisch und von uns aus und in der ausgeführten Weise zu erklären. Dass aber gerade die und die Vorstellungen so und so aufeinanderfolgen, d. h. die Zeit gerade in dieser besonderen Eigenthümlichkeit, grösseren Regelmässigkeit und Gleichförmigkeit aufgefasst wird, das ist nicht von uns, sondern stammt davon, dass wir uns bei den äusseren Dingen in die Schule begeben, in denen wir darum auch eine entsprechende reale Aufeinanderfolge anzunehmen haben, die; auf ein Bewusstsein gleich dem unsrigen bezogen, die Zeitvorstellung ergiebt. Unabhängig von unserem Vorstellen ist dabei die reale Aufeinanderfolge, dass diese aber als Zeit erfasst wird, ist abhängig von unserem Geiste, weil auch diese Zeit sich anknüpft an die psychologische Zeit im engeren Sinne.

Die gewöhnliche Zeitvorstellung ist so eine psychologisch-astronomische Zeit zu nennen. Eine noch sehr unvollkommene Zeit, wenn verglichen mit dem wissenschaftlich recipirten Zeitbegriff, d. h. eine nur im Grossen und Ganzen gleichmässige, kommt da zu Stande, wenn man sich z. B. blos an den Wechsel von Tag und Nacht hält oder auch dann wieder die verschiedenen Jahreszeiten als grössere Abstände wählt. Das Wichtigste, was hier bald gewonnen wird, sind ausser Tag und Nacht, die aber noch sehr ungleich gefasst werden können je nach Gegend, Klima und Jahreszeit, die grossen Abstände wie Monat und Jahr. Da diese regelmässig wiederkehren, so lässt sich das ganze Leben des Menschen an die so erworbene Zeitbestimmung anschliessen, Geburt, Tod, sonstige hervorragende Ereignisse, und so giebt sich

der Mensch scheinbar an eine ihm fremde Zeit hin, die doch wesentlich durch seine ursprüngliche geistige Einrichtung als Zeit erst mit zu Stande gekommen ist. Diese Zeit ist eine allgemeine, sofern dieselben äusseren Verhältnisse allen Menschen gegeben sind sammt der Leichtigkeit, dieselben in fester Weise zu erfassen und zu verwenden. Im Grunde ist der Hergang der: der Ablauf der Vorstellungen in uns wird in bestimmter Weise gleichsehr angehalten und fortgeführt dadurch, dass wir ihn an ein Aufnehmen und Mitmachen von aussen gleichförmig erregter Wahrnehmungen binden. Wenn jemand vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ihren Lauf mit seiner Beobachtung verfolgt, direct oder indirect, am Himmel oder z. B. an einem Schatten, der auf der Erde geworfen wird, so ist die Reihe von aufeinanderfolgenden Vorstellungen in ihrer Gebundenheit, in ihrer Beziehung zur Selbigkeit des Ich empfunden als Zeit — die Zeit im zweiten Sinne oder die psychologisch-astronomische Zeit. — Nothwendigkeit hat diese Zeitvorstellung nur innerhalb der gegebenen Wirklichkeit, das Feste, was wir in uns nicht finden, nehmen wir aus dieser, die es leicht und natürlich bietet. Realität schreiben wir dieser Zeit zu, sofern die Aufeinanderfolge, aus der wir sie schöpfen, eine reale und real verursachte ist. Neu kommt unter den Merkmalen derselben vor das der möglichen Unendlichkeit a parte ante. Wir gewinnen nämlich durch uns und noch mehr durch Andere die Erkenntniss, dass die Dinge und Vorgänge, welche bei der psychologisch-astronomischen Zeit die eigenthümlich mitwirkenden Ursachen sind, vor den Anfängen unseres Bewusstseins, überhaupt vor unseren irdischen Daseinsanfängen waren, und finden keine Schwierigkeit, diesem Vor in Gedanken ein weiteres Vor vorzusetzen und so fort, ohne eine Grenze in der Vorstellung zu erreichen oder nach der äusseren Erfahrung ausrechnen zu können, vielmehr dehnt sich diese letztere mit der Wissenschaft thatsächlich auch immer mehr rückwärts aus. Es ergiebt dies eine unbestimmte Unendlichkeit bei der psychologisch-astronomischen Zeit, ähnlich wie beim physischen Raum. Mit der so gefassten Zeit kann nun alles, was überhaupt der psychologischen Zeit unterliegt, verglichen und nach

ihr und mit ihr bestimmt werden. Daher entsteht schon hier der Anschein, als ob alles in dieser Zeit sei, als ein Theil oder Stück von ihr, während diese Zeit in Wahrheit weder auf rein innerer noch rein äusserer Erfahrung beruht, sondern aus beiden gebildet ist und schon etwas künstlich Gemachtes an sich trägt, z. B. in der Voraussetzung einer realen Unendlichkeit a parte ante und in der anderen von der völligen Gleichförmigkeit ihrer Theile. Selbst dieser Ausdruck Theil ist ein schon mehr bildlicher, denn die Zeit ist nicht aus Momenten als aus Theilen äusserlich zusammengesetzt; wenn irgendwo, so ist bei der Zeit das Continuirliche ein Wesentliches in ihrem Begriff und zwar das continuirliche Ineinanderübergehen dessen, was als Augenblicke in ihr empfunden wird.

Die letzte Art der Zeit ist die, welche wir schlechtweg die astronomische nennen wollen. Diese schliesst sich an die zweite, die psychologisch-astronomische, an und sucht sie zu vollkommener Exactheit zu bringen durch wissenschaftliche Verwerthung der Himmelsbewegungen. So entsteht die Sternzeit der Astronomen, welche die Bestimmung der Gleichförmigkeit- und Regelmässigkeit gewinnt aus der durch Beobachtungen und mathematische Betrachtungen als unzweifelhaft angenommenen Thatsache, dass die Umdrehungszeit der Erde sich seit Jahrtausenden nicht merklich geändert habe. So entsteht der Ansatz des mittleren Sonnentags im bürgerlichen Leben und der mittleren Sonnenzeit in den Zeitbestimmungen der Astronomen. Aus dieser astronomischen Zeit, die rückwärts und vorwärts nur hypothetische apodiktische Gewissheit und Genauigkeit hat, entsteht dann jenes Idealbild der Zeit, wie wir es nennen möchten, welches gemeinhin (auch von Kant) als die Zeit schlechtweg angesetzt wird, indem man sich der Betrachtung des complicirten Ursprungs dieses Begriffs und seiner Ausbildung begab und das, was leicht geläufig und von der weitesten Anwendung war, als einen einfachen Begriff dachte, von dem man ohne Weiteres ausging, nur dass die Philosophen meist Anstoss daran nahmen, dies Idealbild der Zeit als etwas ausser uns wirklich Vorhandenes zu setzen, und es als ein ens imaginarium bezeichneten, ohne doch

nachzuweisen, wie es zu Stande gekommen ist und fort und fort zu Stande kommt. Dazu kam, dass man diese astronomische Zeit als eine Parallele zum Raum ansah, während beide Vorstellungen gar nicht mit einander stehen und fallen, jede von eigener Natur ist und ihre gesonderte Erwägung erfordert. Kant namentlich ging von dem astronomischen Idealbild aus und wollte es als eine reine Anschauung des Gemüthes erweisen. Aber es ist klar, wenn man nach ihm selbst die äusseren Erscheinungen aus der Zeit wegdenkt, so bleibt die blosse Aufeinanderfolge der Vorstellungen, das ist aber nicht die Zeit, die er setzt, denn da fehlt die Gleichförmigkeit des Verlaufs und noch Anderes. Denkt man aber die Aufeinanderfolge der Vorstellungen selbst weg, dann bleibt nicht die Zeit, sondern die einfache Empfindung des Ich als seiend, aber ohne Aufeinanderfolge, das ist aber vielmehr die Idee der Ewigkeit (diese im wirklichen Sinne gefasst und nicht mit der Unendlichkeit der Zeit verwechselt) und ist nicht das, was wir alle mit Zeit meinen. Diesen Begriff hat Kant auch gehabt und als duratio noumenon bezeichnet, der freilich nach ihm blos negativ sein soll. Man vergleiche den Anfang vom Ende aller Dinge: „mit dem Ausdruck Ewigkeit in dem Spruch, der Sterbende gehe aus der Zeit in die Ewigkeit, muss ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Grösse betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse (duratio noumenon) gemeint sein, von der wir uns freilich keinen (als blos negativen) Begriff machen können." —

Wie sehr die astronomische Zeit unvergleichbar ist mit den geometrischen Grundbegriffen, sieht man schlagend daraus, dass die Exactheit der geometrischen Begriffe immer in der Vorstellung grösser ist als in der äusseren Erfahrung, während bei der astronomischen Zeit umgekehrt die Exactheit der Erfahrung grösser ist als die der blossen Vorstellung. Die astronomische Zeit wird nicht durch Anwendung oder Ausdruck der blossen Vorstellung von Zeit in der äusseren Erfahrung, sondern sie wird gefunden und vorausgesetzt in den Sternen und nach ihnen werden die künstlichen Werkzeuge der Zeitbestimmung beständig

regulirt. — Die Gleichstellung von Raum und Zeit, die nach den Ausführungen durchaus unzulässig ist, scheint auch dadurch veranlasst zu sein, dass Wörter, wie begrenzt, beschränkt, welche auf Raum deuten, und vergänglich, veränderlich, welche von der Zeit genommen sind, allen Dingen ausser Gott gleichsehr zuzukommen schienen, und dass Begriffe wie endlich sogar Beides in sich befassen.

Was die Bewegung betrifft, aus der man auch die Zeit abgeleitet hat, so ist zu beachten, dass Bewegung an sich noch keine Zeit ist, da das Nacheinander an sich noch keineswegs zur Zeitvorstellung ausreicht. Die reine Vorstellung der Bewegung als des Durchlaufens einer Linie im Geiste ist überdies wohl die Vorstellung eines Nacheinander, aber noch nicht das Nacheinander von Vorstellungen, als in welchem die Zeit erst im Bewusstsein auftritt. —

Es ist gewöhnlich, die Zahl aus der Zeit abzuleiten, vielleicht weil die aristotelische Definition: Zeit ist die Zahl der Bewegung nach Früher und Später, beide eng zusammenzubringen schien. Allein so sehr sich die Zahl in der Zeitvorstellung finden lässt, so sehr ist sie in wesentlichen Stücken von ihr verschieden. Erstens ist die Zahl von Haus aus discret, die Zeit continuirlich; sodann ist das blosse Nacheinander noch keine Zahl, so wenig wie es an sich schon Zeit ist, aber was in beiden Fällen hinzukommen muss, ist jedesmal etwas Anderes. 1, 1, 1 u. s. w. sind die Elemente der Zahl, die Zahl selbst fängt an, wo 1 und 1 zu 2 u. s. f. zusammengefasst werden, während das Nacheinander der Vorstellungen durch die Selbigkeit des Ich verknüpft werden muss, um Zeit zu ergeben. Endlich ist der Begriff der Einheit denkbar auch ohne die Zeit; ohne eine Aufeinanderfolge von Vorstellungen, welche auf das Ich bezogen werden, wodurch erst die Zeit entsteht, lässt sich der Begriff des Eins anwenden auf alles, was dem Geiste irgendwie gegeben ist. Unum est, quod uno actu intellectus comprehendimus (Leibniz); der unus actus ist aber nicht zeitlich Einer, nicht Einer von mehreren aufeinanderfolgenden, es kann auch Einer von mehreren gleichzeitigen sein, so dass wir mehrere Eins gleichzeitig in demselben unge-

theilten Augenblicke vor uns haben, wie wir dies täglich erfahren. Eins ist somit, was wir als Eines auffassen. Das ist eine Beschreibung, welche das offenbare Eingeständniss enthält, dass der Begriff eine letzte thatsächliche Vorstellung im Geiste ist, und dabei anwendbar, wo und wie wir wollen. Was wir als Punkt setzen oder nicht mehr als getheilt setzen wollen, das sehen wir als Eines an, aber jedes Eins der äusseren Anschauung, der reinen wie der empirischen, können wir auch als ein Vieles ansehen. Auch jede Vorstellung ist Eine, wenn abgegrenzt gegen eine andere Vorstellung; aber in sich kann sie wieder in ein Vieles unterschieden werden.

1 und 1 zu 2 zusammenzufügen ist wieder ein neues geistiges Thun, welches sich nur in der inneren Anschauung erregen und ergreifen lässt. Wer weiss, dass 1 und 1 = 2 ist, weiss viel mehr und ganz anders, als wer 1 und 1 weiss, ohne die Fähigkeit zu haben, sie in eine neue Einheit zu verknüpfen. Bei Blödsinnigen kommt es wohl vor, dass sie die einzelnen Schläge der Uhr mitzählen, 1, 1, 1 u. s. f., aber nicht im Stande sind, die Einheiten zu einer Gesammtzahl zu verbinden. Diese geistige Thätigkeit im Zusammenfassen und Wegthun geht dann durch alle arithmetischen Operationen, wie sie bezeichnend genannt werden, denn sie sind ein Thun, ein geistiges Entwerfen. Kant hatte sehr Recht, als er behauptete, 7 + 5 = 12 sei ein synthetischer Satz a priori, d. h. eine Erkenntniss, welche in rein geistiger thätiger Zusammenfassung vollzogen werde und nicht blos auf dem Satz des Widerspruchs beruhe; das Letztere kann man allerdings sagen, wenn man bereits hat, dass 1 und 1 = 2 sind und so fort; dann hat man aber das Beste, die eigene zusammenfassende Thätigkeit des Zählens, und es würde nun dem der Arithmetik zum Grunde liegenden geistigen Verfahren widersprechen, wenn der Satz nicht gälte; dieses zum Grunde liegende Verfahren ist aber das Operiren in rein geistiger Zusammenfassung.

Das Rechnen und die Zahlen sind so keine von den äusseren Dingen abgezogenen Begriffe. Die äusseren Dinge stellen uns keine strengen Einheiten dar, sie zeigen uns abgegrenzte Gruppen

oder sinnliche Punkte, die wir die Freiheit haben selber noch als ein Vieles zu betrachten. Manchmal finden wir auch in der Beschaffenheit der gegebenen Einheiten Gründe, sie nicht als solche bestehen zu lassen, manchmal nöthigen diese äusseren Einheiten, sie nicht weiter wirklich in Viele zu unterscheiden, obwohl wir es mathematisch könnten. Diese Unabhängigkeit von unserem freien Vorstellen, dieser Zwang der Dinge gegenüber von ihm ist zugleich ein Beweis für die Realität dieser gegebenen Einheiten. Wir legen einem Baum nicht so und so viele Zweige bei, weil wir den Erscheinungen die Zahlen von uns aus zukommen liessen, sondern wir lesen sie von ihnen ab und geben ihnen darum nicht mehr und nicht minder, als uns das äussere Object selbst bei genauer Beobachtung ihm zu geben nöthigt.

Die Zahlen und ihre elementaren Operationen sind allgemein, weil wir sie zu freier innerer Verfügbarkeit haben und jeden Augenblick die Probe an ihnen machen können und bei ihrer Durchsichtigkeit im einzelnen Falle selbst die Regel zu erkennen ist. Die Sicherheit des Rechnens gründet sich darin, dass es ursprüngliche Thätigkeit ist, die nicht anders gemacht werden kann. Wie unser Ich Ich ist und dies ist, wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen, so ist $7 + 5 = 12$. Diese Festigkeit ist auch hier die Nothwendigkeit, es kann nicht anders gemacht werden; es lässt sich weder denkend noch dichtend absehen, was $7 + 5$ für Engel und für Gott anders sein sollte, jede Möglichkeit des Andersseins fehlt von uns aus.

Mit der Unendlichkeit der Zahl ist es, wie mit der des Raumes, mit ihrer Realität, wie mit der des Raumes: wir finden die Zahl wieder in der äusseren Welt, wenden sie nach ihren Andeutungen an, und sie bewährt sich praktisch, d. h. durch den Erfolg der Berechnung. Sie ist so mit dem Raum zusammen und überall in ihm, daher die Geometrie auch auf arithmetische Ausdrücke gebracht wird; das unendlich Grosse und das unendlich Kleine ist in ihr ansetzbar wie beim Raume.

Das Machen ist das Eigentliche in der Arithmetik; daher das Beweisen in ihr, wie in der Geometrie, anhebt mit dem ein-

fachen Angeben ihrer prima elementa und wesentlich darin besteht, zu zeigen, dass das Höhere sich aus dem Niederen ergiebt und auf dasselbe zurückführbar ist, dass die höheren Rechnungsarten auf dem gleichen Construiren beruhen, wie die niedersten Operationen, nur dass dieses Construiren complicirter ist und zum Theil mit anderweitigen aus den einzelnen Wissenschaften entnommenen eigenthümlichen Betrachtungen verflochten. So scheint es mir immer noch sehr fraglich, ob man zur Rechnung mit dem Unendlich-Kleinen von der blos geistigen Vorstellung von Geometrie und Zahl aus je gekommen wäre, und auf keinen Fall ist es zufällig, dass jene Rechnungsart gerade zu der Zeit entstanden ist, wo sie entstand; es zeigt sich in ihrem Entstehen, wie eng die Beziehungen der Mathematik zur Praxis des Lebens und der einzelnen Wissenschaften stets gewesen sind. Man kam auf jene Rechnungsart, als die Erfahrungserkenntniss erstens durch das Mikroskop die Welt des Kleineren und immer Kleineren als thatsächlich vorhanden erschloss, und als zweitens die Bewegung geworfener Körper gleichsam handgreiflich als aus zwei geradlinigen Bewegungen von verschiedener Richtung zusammengesetzt erfunden wurde. Beide Erfahrungen legten den Gedanken nahe, dass das unendlich Kleine in Raum, Zahl und Bewegung nicht blos gedacht werden könne als eine vielleicht leere Möglichkeit, sondern wohl auch seine Realität in der Natur habe, und dass z. B. aus solchen unendlich kleinen geraden, aber in der Richtung stets wechselnden Bewegungen das Krummlinige in der Natur vielfach wirklich erzeugt sei. Aus allen diesen Elementen zusammen, dem Gedanken ihrer Möglichkeit bei der Bearbeitung der im Geiste gegebenen Vorstellungen, den Anzeigen und drängenden Hindeutungen der Erfahrung, ist die neue Rechnungsart erwachsen. Sie ist insofern in ihren wesentlichen Vorstellungen durchaus wissenschaftlich begründet, man kann sich die Sache so entwerfen im blossen Denken, die Wirklichkeit weist darauf hin, dass man diese Vorstellungsweise, auf die man erst durch sie selber kam, auf sie anwenden darf, die Ausführung bewährt die vorausgesetzte Zusammenstimmung von Vorstellung und Sache, hier ist also Wahrheit und Wissenschaft. Allerdings

ist das Verfahren nicht anschaulich im gewöhnlichen Sinne, es geht nicht um mit Vorstellungen, die sich dem Auge malen und für das Getast fassbar machen lassen, aber diese Art von Anschaulichkeit ist überhaupt in der Mathematik nicht die Hauptsache. In einem Punkte hat die Betrachtungsweise, welche der Rechnung mit zum Grunde liegt, allerdings für die geometrischen Grundbegriffe etwas Fremdartiges. Nach diesen erscheinen uns Gerad und Krumm als qualitativ verschieden ohne Uebergang; nach jener Auffassung aber wird das Krumme als entstehend gedacht aus Geradem von verschiedener Richtung. Das Vermittelnde ist die Uebergangsanschauung von der allmählichen Annäherung eines Polygons von unendlichen Seiten an einen Kreis, allein die Anschauung der Sache erlangen wir niemals völlig anders als in einem Gefühle, dass dies Verfahren zuletzt einen wirklichen Kreis ergeben müsste. Hier hilft die Wirklichkeit der Erfahrungswelt und deren wissenschaftliche Deutung dazu, den letzten Schritt getrost zu thun, den auf Grund der blossen geistigen Vorstellung zu thun vielleicht ein blosses Experimentiren scheinen könnte. Noch ein anderer Punkt ist bei der Rechnungsart, der zunächst anstössig ist, nämlich dass man das unendlich Kleine vernachlässigen darf. Wer wird aber nicht zugeben, dass in der blossen Vorstellung das unendlich Kleine, ob hinzugefügt oder weggelassen, keinen merklichen Unterschied ergiebt? und nun ist die Frage, ob es in der Wirklichkeit sich in gleicher Weise zeigt, und da diese dafür entschieden hat, so ist kein Bedenken zu haben. Gewiss ist, ohne die Anleitung der Wirklichkeit würde man auf die Rechnungsart schwerlich gekommen sein; gewiss ist ferner, dass die geometrischen und arithmetischen Grundbegriffe auf sie nicht so führen, wie sie z. B. auf die Sätze vom Dreieck und von der Addition führen, sondern dass sie sich erst an eine schon sehr reiche und vielfach bearbeitete mathematische Anschauung und an eine wissenschaftlich weit vorgeschrittene Auffassung und Erklärung der Erfahrung anknüpft. Wer sie darum schon zur gemischten mathematischen Erkenntniss rechnen wollte, dürfte es immerhin thun, nur wäre er daran zu erinnern, dass auch die elementare Geometrie zwar im Begriff

der Richtung und der Raumgrösse überhaupt nicht von den Sinnen abhängt, dass aber bestimmte Grösse als Zoll etc. auch in ihr immer nur als sinnlich gegeben da ist.

Indess ist in der That das Experimentiren, auch im Sinne eines ungefähren Probirens, in der Arithmetik noch offenbarer als in der Geometrie. Beweis ist die Rechnung mit imaginären Grössen und manche sonstige Annahme, die, weil zum Zweck der Rechnung tauglich befunden und von Erfolg, kühn und, ich setze hinzu, mit Recht von den Mathematikern gebraucht worden ist. Die nachträgliche directe Theorie ist hierbei nie recht glücklich gewesen; die indirecte Bewährung ist aber auch völlig ausreichend.

In anderen Fällen sucht die Arithmetik den Beweis ähnlich an einer nicht ganz geeigneten Stelle. So ist z. B. die vollständige Induction (Bernouilli) nichts Anderes als die Art, wie wir die Unendlichkeit der Zahl erkennen. Wir mögen so viele Zahlen nehmen, als wir wollen, so vermögen wir weitere zuzusetzen. Dies wird sofort erkannt und erkannt als eigenthümlich so seiend in jedem einzelnen Falle. Mehr sagt die Formel $n + 1$ nicht aus; sie fordert auf, es mit jeder beliebigen Zahl zu versuchen, es werde sich bewähren. Daher ist die Formel ein besonderer kunstmässig arithmetischer Ausdruck für eine gar einfache Sache und ursprüngliche Thätigkeit; die Vollkommenheit der Induction besteht nicht in ihrer wirklichen Vollendung, erprobt, d. h. als stichhaltig erwiesen, wird die Regel stets aus einzelnen Fällen; sie ist ein runder Ausdruck für eine ursprünglich gewisse Thätigkeit alles Rechnens. —

Wir stellen zum Schluss die Regeln kurz zusammen, welche sich aus der eigenthümlichen Natur des mathematischen Wissens für das Verhältniss der Mathematik zur Naturwissenschaft ergeben.

Die Mathematik ist, als in ihren letzten Wurzeln, gegründet in reinen geistigen Vorstellungen, welche ebensosehr ihren Elementen nach gegeben sind, als ihre weitere Verwendung innerlich gemacht wird.

Ihre objective Realität, ihre Anwendbarkeit in der äusseren

Erfahrung versteht sich eben darum nicht von selber, sondern die äussere Erfahrung kann nur soweit mathematisch verarbeitet werden, als sie das Mathematische unabhängig von unserem Geiste in sich trägt und uns dieses unverkennbar darbietet.

Dies, dass die äussere Welt die Mathematik in sich trägt und uns auffordert sie mathematisch weiter zu bearbeiten, und dass die reinen Vorstellungen der Mathematik, bei der Erklärung der äusseren Erfahrung zum Grunde gelegt, den Erfolg haben, dass die äusseren Vorgänge so gemessen und berechnet werden, also die Erwartung auf Grund der Voraussetzung sich erfüllt, ist ein Beweis von der thatsächlichen Herrschaft der reinen Mathematik in der äusseren Natur.

Diese Annahme ist mehr als Hypothese, weil wir nicht willkürlich Mathematik in die Natur übertragen, sondern von ihr dazu aufgefordert und fortwährend angeleitet. Wäre Mathematik blos versuchsweise auf Natur anwendbar, und würde selbst dann das Resultat mit der Erfahrung stimmen, so würde das Ganze doch nur eine willkürliche Annahme bleiben und eine blos erdichtete, obzwar zufällig zweckmässige, Hypothese sein. Eine solche wäre z. B. die Rechnung mit dem Unendlich-Kleinen, wenn sie sich auf den blos ungefähren Gedanken des Geistes davon stützen wollte, und man nicht überwiegend durch die Naturerkenntniss selbst auf sie geführt worden wäre.

Dadurch, dass bestimmte Grösse nur in der äusseren Erfahrung gegeben ist, wird die Mathematik unmittelbar in die äussere Erfahrungswelt hineingestellt und hat in ihr reelle Anwendung nur da, wo bestimmte Grössen gegeben sind. Die bestimmte Grösse kann freilich sehr indirect von aussen gegeben sein, aber ihr Gegebensein irgendwie in der äusseren Anschauung ist erforderlich. Bei der Zahl ist der Begriff der Einheit zwar vom Geiste her, aber von willkürlicher Anwendung, und darum muss auch hier ein mindestens gedachtes, äusseres, fest erscheinendes Gegebensein stattfinden, wenn durch die Rechnung irgend etwas wirklich bestimmt werden soll.

Dadurch, dass wir die reinen mathematischen Vorstellungen in der Natur mit Erfolg voraussetzen, dringen wir von der Seite

über die Aussenseite der Dinge in den inneren Mechanismus derselben ein; von der Seite kann Mathematik gelten als eine Wissenschaft, die uns in das innere Getriebe der Natur einführt.

Die Elemente der Mathematik sind uns gegeben, aber innerlich; sie sind klar und durchsichtig in ihrem Inhalt, ihre Verwendung erfolgt durch Zusammensetzen und Vergleichen (Experimentiren), aber innerlich. Dies ist der ganze, obzwar auch so noch sehr grosse Unterschied von den physischen Wahrheiten oder der Naturerkenntniss. Diese ist uns gleichfalls gegeben, aber von aussen; wir erfahren zunächst nicht, ob das, was wir wahrnehmen, der ganze und volle Inhalt der Sache ist, der unter allen Umständen sich so und nicht anders offenbart, und die Experimente können wir nicht innerlich machen, sondern sind blos auf die äussere Erfahrung angewiesen. Daher giebt es kein Bearbeiten der Physik nach Art der Mathematik blos in reinen Vorstellungen und deren Zusammenbringen; die Mathematik greift wohl in der oben angegebenen Weise hier ein und bemächtigt sich der ganzen Wissenschaft, aber dies darf nie Construiren im rein mathematischen Verstande werden, sondern das Verfahren ist an die obigen Bestimmungen gebunden.

Auch die letzten Elemente der Physik müssen physikalisch ermittelt werden, d. h. die Mathematik darf nicht als solche, sondern nur nach den Andeutungen der Erfahrung bei ihrer Feststellung hereingezogen werden. Eine Atomenlehre, welche sich auf Punkte und Einheiten gründete im rein mathematischen Sinne, wäre falsch der Methode nach, auch abgesehen davon, dass Punkte und Einheiten noch sehr unbestimmte Vorstellungen sind. Aber auch gegen die Atomenlehre kann die Mathematik von sich aus nichts thun, denn ihre unendliche Theilbarkeit ist keine Gewähr für eine entsprechende Beschaffenheit der Dinge, welche den Raum erfüllen. Alle unmittelbare Uebertragung reiner mathematischer Vorstellungen ist durch die Natur der Sache verwehrt.

Was wir bis jetzt gefunden haben, war dies. Zuerst setzten wir alles, was von uns als aussen vorgestellt wird, auch als real existirend. Dann sahen wir uns durch genauere Erfahrung genöthigt, Einiges davon als abhängig theils von realen äusseren Dingen oder Vorgängen und der Einrichtung unserer Sinnesorgane theils von unserer Seele zu denken, welche gewisse äussere Dinge und Vorgänge so und so nach Ausweis unseres Bewusstseins empfindet (Farben, Töne etc.). Dadurch wurde uns das Uebrigbleibende der äusseren Dinge nicht ungewiss, sondern noch gewisser; nur die nächste Ansicht über seine Qualitäten erlitt eine Aenderung. Dass die äusseren Dinge zuletzt auf nicht mehr sinnlich-wahrnehmbare zurückgeführt werden müssen, haben wir mit der modernen Wissenschaft anerkannt; nur verlangten wir, dass nicht aus einem sinnlich nicht mehr Wahrnehmbaren ein Unsinnliches im Sinne unserer Seele oder unseres Geistes gemacht werde, anderenfalls wird der Boden sicherer Erkenntniss verlassen, denn diese führt uns blos zu Letztem, aus dessen Zusammentreten die reale Ausdehnung und Bewegung mit all ihren weiteren Ergebnissen erfolgt. Ausdehnung und Bewegung führten uns zur Betrachtung der geometrischen und arithmetischen Begriffe und der Begriffe von Raum und Zeit. Die mathematischen Begriffe zeigten eine doppelte Natur; es gab in ihnen etwas, was blos aus unserem Vorstellen war, und etwas, was die äussere Erfahrung uns bietet. Die wissenschaftliche Erkenntniss der letzteren kam nicht zu Stande durch blosses Ablesen der Sinneswahrnehmungen, sondern durch ein auf Anregung der Sinneswahrnehmung erfolgtes und erfolgreiches Uebertragen unserer reinen mathematischen Vorstellungen auf die Welt der äusseren Dinge; so bei der Geometrie, bei der Zahl. Bei Raum und Zeit mussten auch Unterschiede gemacht werden zwischen dem blos geometrischen und dem physikalischen Raum, zwischen der Zeit unseres gewöhnlichen Vorstellungsverlaufs und der durch die Veränderung der Aussendinge gebundenen und gehaltenen Zeit. Der physikalische Raum erwies sich als eine Realität, die Zeit aber hat blos ein Fundament in der äusseren Welt; die Aufeinanderfolge der Veränderungen ist real, aber diese Aufeinanderfolge wird erst

zur Zeit durch unsere diese Aufeinanderfolge als das, was wir vorher, jetzt und nachher nennen, auffassende Seele.

Zwei Begriffe haben uns zunächst eingehender zu beschäftigen, bei denen wir es ähnlich finden werden wie bei den zuletzt behandelten: Substanz und Ursache. Sind die letzten Atome, welche wir bei der Erklärung der äusseren Welt annehmen müssen, Substanzen? Es fragt sich, was man unter Substanz versteht. Man hat darunter verstanden etwas blos Logisches: Substanz ist, was blos als Subject, nicht mehr als Prädicat gedacht wird. So werden die Atome gefasst, sie sind letzte Thatsachen, aus denen die anderen Thatsachen sich bilden, sie selbst werden nicht mehr aus anderen Thatsachen bestehend gedacht, sie sind die Subjecte für die weiteren Aussagen. Ein anderer Sinn von Substanz ist, sie sei das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen. Auch so sind die Atome Substanzen; denn sie lassen sich stets wieder aus den Verbindungen, in welche sie verschwanden, wiederherstellen, wiedergewinnen, und zwar mit denselben Eigenschaften. Ein weiterer Sinn von Substanz ist häufig der: Substanz ist ein Wesen, welches des Thuns und Leidens fähig ist. Versteht man unter Thun und Leiden soviel wie: was Wirkungen auf Anderes ausübt und von Anderen erleidet, so ist der Begriff von den Atomen zuzugeben, führt aber sofort zur Causalität hinüber. Ehe wir zu dieser fortgehen, stellen sich uns noch Fragen in den Weg. Man wird sich mit den gegebenen Erklärungen wenig zufrieden gestellt finden, man will mit der Frage: sind die Atome Substanzen? ganz Anderes wissen, als wir geantwortet haben. Man will wissen: sind die Atome an sich ewig und unzerstörbar? Eine Substanz, sagt man, entsteht und vergeht nicht. Allein das sind lauter Einbildungen; was verbietet uns eine Substanz entstehend und vergehend zu denken? Unsere Vernunft, d. h. eine thatsächlich feste und gewisse Vorstellung unseres Geistes? Durchaus nicht; der Satz: ex nihilo nil fit, ist blos auf Grund der Erfahrung gewonnen, und sobald er da ist, heisst er: in der gegebenen Welt entsteht alles aus einem vorher schon irgendwie Vorhandenen, über die Entstehung dieser Welt selbst sagt er nichts aus, nicht einmal darüber, ob sie ent-

standen ist oder nicht. Da bleiben eine Menge Möglichkeiten vor der Hand. Ebensowenig ist aus Vernunft oder Erfahrung bis jetzt etwas darüber auszumachen, ob die Atome, einmal vorhanden, unzerstörbar sein werden. Das durch Erfahrung belehrte Denken erkennt blos, dass die Atome sich bis jetzt unzerstörbar bewiesen haben, dass sie daher, so lange der gegenwärtige Weltlauf dauert, ewig sein werden, aber wie lange der dauert, darüber giebt es keine Gewissheit. Freilich ist auch nicht abzusehen, wie er zerstört werden sollte, wenn man auf seine Elemente sieht; man kann so sagen, sein Aufhören ist eine leere Möglichkeit, denn selbst wenn die Atome geschaffen sind, folgt daraus nicht, dass sie aufhören werden zu sein. Nicht blos etwa aus moralischen Gründen, dass etwa die Güte Gottes, wie sie ihn zur Erschaffung der Welt trieb, so ihn von der Zerstörung derselben abhält, sondern weil daraus, dass jemand etwas gemacht hat, sich gar nicht von selbst ergiebt, dass er es wieder zerstören kann; die Welt, einmal vorhanden, könnte eine ewige Macht des Bestehens haben. Aber das sind alles Möglichkeiten, und das thatsächlich Feste ist bis jetzt blos: innerhalb des bestehenden Weltlaufs sind die Atome als Substanzen ewig. — Eine andere Hauptfrage ist: sollen die Atome einfach oder vielfach sein, blos eine Qualität haben oder viele? Darauf ist die Antwort: sie müssen auf alle Fälle so sein, dass das bunte Getriebe der Welt aus ihnen erklärt werden kann; denn von diesen aus und bei seiner Zergliederung ist man auf sie gestossen. Eine Vorschrift, sie müssen einfach sein, oder jedes muss viele Eigenschaften haben, oder sie sind alle einerlei und die Verschiedenheit der Erscheinungen erklärt sich aus der verschiedenen Configuration ihres Zusammentretens, eine Vorschrift der Art giebt es nicht, d. h. keine von unserer blossen Vorstellung aus, sondern da giebt es nur den Rath, sich die Sache so zu denken, wie es das vertiefte Studium der äusseren Natur indicirt. Da aber hier Fingerzeige nur sehr indirect zu gewinnen sind, so hat man volles Recht, alle Möglichkeiten, die uns in den Kopf kommen, noch fort und fort an der Natur zu versuchen, ob vielleicht eine sich als die thatsächlich geltende erweist. Aber dabei ist festzuhalten, dass man die Möglich-

keiten nicht für Wirklichkeiten halten darf, bis sie sich als solche ausgewiesen haben, und dass es gar nicht nöthig ist, dass eine der Möglichkeiten, die uns in den Kopf kommen, den Triumph erlebt, Wirklichkeit zu sein, es kann gerade so gut die Wirklichkeit uns erst und ganz allein von der äusseren Erfahrung nach und nach aufgedrängt werden. Man muss sich täglich vorsagen, dass uns hier das Feld der anschaulichen Vorstellbarkeit längst verlassen hat, dass wir blos mit thatsächlich uns Aufgedrungenem nach dessen erkennbaren Anleitungen operiren. Ein Atom ist nicht mehr vorstellbar, nicht einmal mehr als ausgedehnt zu denken, deshalb dürfen wir aber nicht dazu greifen, es als geistartig anzusetzen, denn das ergäbe den Satz: was nicht mehr ausgedehnt ist, ist ein Geist; Geist aber kennen wir blos am Vorstellen, Fühlen und Wollen, und überdies denken wir uns Geist nicht blos als unausgedehnt, sondern auch als nicht ausdehnbar, als mit anderen Geistern keine reale Ausdehnung bildend, das Letztere aber thut ein Atom zusammen mit anderen Atomen. Selbst die Geometrie verlässt uns hier, es ist keine Ausdehnung mehr bei den Atomen, keine Grösse, auch als Punkte lassen sie sich nur vergleichungsweise ansetzen, denn ein geometrischer Punkt hat keine Ausdehnung, zwei oder mehrere geometrische Punkte ergeben keine Grösse, keine Ausdehnung, mehrere Atome aber machen eine solche.

Ist es denn aber vorstellbar, dass ein Ding mit mehreren Eigenschaften gedacht werde? Dies ist uns sehr wohl vorstellbar. Unser Ich erscheint uns als eins mit den verschiedenen Eigenschaften des blossen Vorstellens, Fühlens und Wollens; eine Linie ist eins und hat Grösse und Richtung als zwei untrennbare Eigenschaften. Freilich wird uns das gleichfalls dunkel und verwirrt uns, sobald wir denken: Eins ist eines und nicht vieles, Eins kann als Eins nur eines und nicht vieles sein. Das war Herbarts Einwurf gegen das Ding mit vielen Eigenschaften. Dieser Einwurf ist nicht stichhaltig. Eins ist ein formaler Begriff, hat in sich nichts Festes und Bestimmtes, eins ist alles, was der Geist so zusammenfassen kann, dass er es mit einem Blick übersieht. Die Welt ist eins, das Haus ist eins, die Pflanze, das Gebirge ist

eins u. s. f., und doch ist alles dieses nach einem anderen Gesichtspunkt betrachtet auch vieles. 12 ist eine Zahl, ist insofern Eins, besteht aber gleichwohl aus einer Menge Einheiten, weil diese aber zusammengefasst sein sollen, darum ist es zugleich eines. Ein Ding sind nicht viele Dinge, ein Haus sind nicht viele Häuser, ein Geist sind nicht viele Geister; das sind richtige Sätze, aber, was als eins gesetzt wird, das kann nicht zugleich als vieles gedacht werden, von dem muss jede Vorstellung von Vielheit fern gehalten werden, — das ist eine Erschleichung aus der Unbestimmtheit des Wortes Eins heraus. Ganz etwas Anderes ist die Frage, wie sollen die vielen Eigenschaften in der Einen Substanz gedacht werden? soll jede etwas für sich sein und das ganze Ding eine Zusammensetzung von ihnen, so dass das Ding der Complex seiner Eigenschaften ist, oder soll das Ding noch über und vor seinen Eigenschaften sein, so dass das Ding der Faden ist, auf welchem die Eigenschaften wie Perlen aufgezogen sind? Diese Frage will, ich soll ihr den Zusammenhang von Eigenschaft und Ding vorstellbar machen, im Bilde fassbar. Das kann ich nicht, deshalb geben wir aber diesen Begriff Ding und Eigenschaften nicht auf. Was Vorstellen selber ist, kann ich nicht vorstellbar machen, kann ich blos thatsächlich in mir finden dadurch, dass ich vorstelle und in diesem Vorstellen das Vorstellen kenne. So haben wir es durchgängig gefunden; selbst die mathematischen Elemente sind uns blos thatsächlich gegeben, was Grösse und Richtung ist, weiss ich blos daraus, dass Grösse und Richtung mir in der Linie gegeben sind. Bei geometrischen Dingen, bei blos geistigen ebenso, geben wir uns mit der Thatsächlichkeit zufrieden, wähnen sogar, weil wir diese stets, oder so oft wir wollen, haben, deshalb wären es nicht blos thatsächlich feste und innerlich vorgefundene Data. Bei den äusseren Thatsachen sind wir überaus anspruchsvoll, es soll alles mindestens nach Art der Geometrie oder der Seele gedacht werden; allein das kann es nicht, wie der Thatbestand lehrt. Die letzten Dinge der äusseren Welt sind nicht mehr geometrisch vorzustellen, und werden sie als Geister gedacht, so ist das lauter Willkür und macht alles erst recht unverständlich; denn wie rein intellectuelle

Beziehungen in räumliche, zeitliche sich umsetzen sollen, ist nicht abzusehen. Wir müssen bei dem thatsächlichen Befund Halt machen. Unser Ich ist Substanz in einem Sinne, es ist letzte Thatsache, an welche wir alles Fühlen, Wollen, Vorstellen anknüpfen; aber Fühlen, Wollen, Vorstellen sind uns nie anders gegeben denn als mein Fühlen u. s. w., und unser Ich nie anders denn im Fühlen etc. Wie das zugeht, das wissen wir nicht; thatsächlich erkennen wir, dass es so ist. Wie ist es nun, wenn wir eine äussere Substanz denken? Da haben wir im Gold Gelb, Glänzend, Dehnbar u. s. f.; das, was wir stets im Golde finden, nennen wir seine Eigenschaften; diese treffen wir stets zusammen, nicht Gelb für sich, Glänzend für sich, Dehnbar für sich, sondern eine mit der anderen und in der anderen; das ist ein Verhältniss gerade wie beim Ich. Was wir so zusammenfinden, d. h. nicht neben einander, sondern in einander, und nicht mehr in verschiedene Thatsachen zu zerlegen im Stande sind, das denken wir als Substanz, darauf wenden wir den möglichen Begriff Substanz an. Das ist alles, mehr wird mit diesem Begriff nicht behauptet, so aber ist gegen ihn auch nichts einzuwenden. Wie das gemacht wird, dass so eine Thatsache vieles in sich enthält, das wissen wir so wenig, wie wir wissen, wie Vorstellen gemacht wird, oder wie Sein fabricirt wird. So wenig wir aber darum unser geistiges Leben, welches auf denselben Begriff der Substanz führt, in seiner Thatsächlichkeit läugnen, ebensowenig haben wir Grund, und es wäre blosse Willkür, die äussere Substanz zu läugnen. Dabei dürfen wir nicht übergehen, dass man früher noch einen anderen Begriff von Substanz aufgestellt hat, den: Substanz ist, was im Existiren nicht mehr abhängt von der Existenz eines anderen Dinges, d. h. Substanz ist, was schlechthin für sich ist und existirt, was ganz allein gedacht wird und was dadurch, dass man es vorstellt, nicht auf ein anderes Ding führt, mit dem es irgendwie in der Existenz als nothwendig verbunden zu fassen wäre. Dieser Begriff von Descartes passte nach ihm selber blos auf Gott, die geschaffenen Dinge setzten zu ihrer Existenz ja die Gottes voraus; geschaffene Substanz sollte dann sein, was so für sich ist, dass es blos die Mitwirkung Gottes zu

seiner Existenz bedarf. Warum hat man diesen Begriff nicht mehr, mindestens nicht mehr von der Seele und den Atomen? Von der Seele später, hier von den Atomen. Nicht um eines Begriffs oder der blossen Vorstellung willen, die Vorstellung hat gegen diesen Begriff nichts einzuwenden, er ist sehr leicht zu denken, aber bei genauerem Studium der Erfahrung hat man ihn aufgegeben. Es giebt nach der Naturwissenschaft kein blos für sich seiendes Atom. Ein solches ist allerdings denkbar, aber es wäre nicht bemerkbar, es brächte keinerlei beobachtbare Wirkung hervor. Alle Kräfte der Atome sind zuletzt anziehende und abstossende, d. h. sie setzen thatsächlich stets zwei Atome, die sich entweder anziehen oder abstossen. Von der Erfahrung aus kommt man auf viele Atome; darauf, dass mindestens zwei da sein müssen, um etwas dem Aehnliches hervorzubringen, was man äussere Wirklichkeit nennt, kommt man durch Abstraction aus der Erfahrung. Ein Atom allein mit anziehenden, abstossenden Kräften hätte nichts anzuziehen, abzustossen; es wäre für sich, wäre Substanz, aber was es eigentlich wäre, d. h. machte und wirkte, davon fehlt uns alle Vorstellung, wenn man nicht gegen alle Methode die Atome doch wieder zu Geistern macht und etwa entscheidet: es würde denken, vorstellen.

Diese Erkenntniss der Naturwissenschaft, dass die Atome, wie sie die Erfahrung kennen lehrt, nur als mehrere denkbar sind, giebt uns auch Ausbeute für die Lehre von den Eigenschaften. Die Eigenschaften der Dinge sind ihre bleibenden Wirksamkeiten im Zusammensein mit anderen. Nämlich dies Zusammensein ist kein leeres, gleichgültiges, denn dann würde das Atom gerade so zu denken sein, wie wenn es allein für sich wäre und ohne alles Zusammensein. Anziehen, Abstossen sind aber das, was wir Wirken, Thun nennen, und Angezogen, Abgestossen werden sind Leiden, Erfahren. Anziehen ist das thatsächliche Verhalten mindestens zweier Atome, welche sich einander nähern, Abstossen ist ein gleiches Verhalten, wobei sie sich von einander entfernen. Hier geht die Eigenschaft über in den Begriff der Kraft; das Atom hat die Eigenschaft anzuziehen oder die Kraft anzuziehen, ist ein und dasselbe. Nur wird bei Kraft mehr aus-

drücklich an das Verhältniss von Ursache und Wirkung gedacht, bei Eigenschaft braucht man nicht so daran zu denken, allein thatsächlich muss man es auch. Ein Atom für sich allein könnte die Eigenschaft haben, andere Atome, wenn sie da wären, anzuziehen, aber da keine da wären, so würde diese Eigenschaft so gut wie nicht vorhanden sein, sie käme ihm zu, aber als ein Ruhendes, das keine weiteren Folgen hätte. Die thatsächlichen Eigenschaften der Atome sind in dem Zustand der Dinge, den wir kennen, nicht zu trennen von ihren Wirksamkeiten. Hier erinnern wir uns an das, was wir früher bemerkten, dass das Gold gelb ist, nämlich für ein Auge, eine empfindende Seele und wenn es vom Licht getroffen wird; dass es glänzend ist, wieder nur unter denselben Verhältnissen, d. h. den mehreren Thatsachen, welche zusammenkommen; dass es schwer ist für einen Körper, auf den es drückt, für meine Hand, die es, seinen Druck prüfend, hin- und herwägt; dehnbar für einen Hammer, der es schlägt. Gewöhnlich denken wir blos nicht an all die Bedingungen, welche bei den scheinbar ruhigsten Eigenschaften der Dinge alle vorhanden sein müssen. Wenn wir sagen, Gold hat die Eigenschaft in aqua regia sich aufzulösen, so verstehen wir das ganz genau thatsächlich, dass es nämlich, so oft die und die Bedingungen gegeben sind, sich auflöst; sagen wir aber, das Gold ist gelb, so meinen wir wohl, es wäre gelb auch ohne Licht, Auge und vorstellende Seele. Dem ist aber nicht so; Gold an sich ist blos fähig gelb zu erscheinen; es hat die physikalischen Eigenschaften an sich, bei etwaigem Licht, das auf es fällt, die Strahlen dem Auge zuzuführen, welche in der Seele die Empfindung Gelb erregen. Es ist damit gar nicht anders, als wenn wir so einfach sagen, die Seele ist ein denkendes Wesen. Stellen wir da unter Denken das Vorstellen im Unterschied vom Wahrnehmen vor, so werden wir leicht überführt und von unserer Meinung abgebracht, sobald wir beobachten, dass die Seele so schlechthin gar nicht denkt, sondern dass sie dies thatsächlich blos thut, wenn auch Wahrnehmen, mindestens als begleitend das höhere Vorstellen, mit dabei ist. Die Frage nach dem Verhältniss von Substanz und Accidens, Ding und Eigenschaften geht so über in die andere

von Ursache und Wirkung. Eigenschaften sind bleibende, beharrende Wirkungen der Dinge auf einander; was wir im eminenten Sinne Wirkung nennen, sind diejenigen Eigenschaften, welche sehr viele mitwirkende Umstände erfordern. Die Sonne hat die Eigenschaft zu scheinen, das heisst: sie scheint beständig, und das heisst wieder: die Ursachen, welche das Scheinen hervorrufen, sind beständig in ihr da, und also auch die Wirkung, das Scheinen selber. So ist das Scheinen eine Eigenschaft der Sonne. Dagegen die Sonnenfinsterniss ist ein Ereigniss, sie verlangt Bedingungen, welche nicht immer erfüllt sind; Mond und Sonne stehen nicht immer so zu einander, dass der erstere dem Licht der letzteren den Zugang zur Erde absperrt. Das Pulver hat die Eigenschaft schwarz zu sein, d. h. die Textur desselben ist immer so, dass es alle Lichtstrahlen verschluckt, also schwarz erscheint; es hat unter Umständen die Eigenschaft sich zu entzünden, denn dazu gehört etwa ein Funke oder sonst etwas, was nicht immer da ist. Zuweilen sieht man auch dem Sprachgebrauch den blos fliessenden Unterschied von Eigenschaft und Geschehen an. Man sagt wohl auch, das Pulver hat die Eigenschaft sich zu entzünden, schlechthin; gewöhnlich sagt man aber, das Pulver hat die Eigenschaft sich entzünden zu können, es hat die Kraft sich zu entzünden. Kraft ist da nichts weiter als der Ausdruck dafür, dass unter den und den Umständen das und das eintritt, und dass die Ursachen, welche dies Eintreten herbeiführen, in den und den Dingen zu suchen sind. Das ist aber auch der ganze Begriff von Kraft; er sagt nichts mehr als die reale Möglichkeit; wenn die und die Dinge da sind, so tritt das und das ein, das heisst: die Dinge haben die Kraft, das Ereigniss herbeizuführen. Kraft ist mehr als logische Möglichkeit. Logische Möglichkeit heisst: es verbietet mir nichts, die Sache so und so zu denken. Kraft als reale Möglichkeit heisst: ich bin genöthigt, die Ursachen des Ereignisses in den und den Dingen aufzusuchen und sie als in ihnen gegeben anzusetzen. Gewöhnlich hat man in den Begriff der Kraft allerlei aus unserer Empfindung hineingelegt, etwas von Streben, Drängen und Sehnen. Allein Sehnen u. s. w. ist eine besondere Art von Kraftäusserung, die wir den

äusseren Dingen nicht so ohne Weiteres andichten dürfen. Man stellt sich die Kraft der Dinge leicht vor, als ob sie voll innerer Erregtheit wären, etwas zu leisten, als warte eine geladene und gespannte Flinte nur auf den Druck des Fingers, um loszugehen. An den Dingen ist von alle dem nichts wahrzunehmen; eine geladene und gespannte Flinte bleibt, was sie ist, wenn eben das Losschiessen nicht erfolgt, sie drängt und treibt nicht, dass sie endlich losgehe. Sie bekümmert sich um all dieses gar nicht, man kann sie wieder abspannen, entladen, das verschlägt ihr durchaus nichts, wir übertragen da lediglich unsere psychologische Unruhe beim Spannen, Laden, Zielen auf den äusseren Gegenstand. Dagegen kann man auch nicht sagen, dass den Dingen erst durch die Beziehungen zu einander die Kraft zuwachse, dass sie in ihnen selbst nicht enthalten sei; die reale Möglichkeit ist ihnen eigen, unter den und den Umständen die und die Kraft zu haben, d. h. Ursache oder Mitursache von den oder den Wirkungen zu werden, aber allerdings ist diese reale Möglichkeit nicht von vornherein schussfertig, sondern es muss alles erst zusammensein, was erfordert wird, auf dass die Ursachen für die Wirkung vollständig sind.

Was heisst aber Ursache, und dürfen wir den Begriff überhaupt anwenden? Der Begriff Ursache ist nie zweifelhaft gewesen, er ist eine mögliche Vorstellung, die jedermann bilden kann. Ursache ist, wenn etwas auf etwas Anderes oder mehrere Andere so folgt, dass sich damit der Gedanke verbindet, das Zweite ist blos und lediglich dadurch eingetreten, dass das Erste war. Im Begriff der Ursache liegt die Beziehung auf die Wirkung, zwischen Ursache und Wirkung aber wird nicht blos ein Folgen gedacht, auch nicht blos ein regelmässiges Folgen — der Frühling folgt auf die Rückkehr der Störche, ist aber nicht deren Wirkung, die Zahlen folgen auf einander nach einer Regel, die Töne, die Buchstaben im Alphabet desgleichen, sind aber nicht eins die Ursache des anderen —, sondern ein Erfolgen; dadurch dass a ist oder a, b, c sind, ist d geworden, entstanden, geschehen. Dass dies der Sinn von Ursache ist, dass Ursache in diesem Sinne ein Gedanke, eine mögliche Vorstellung ist, welche

alle Menschen stets gehabt haben, ist keinem Zweifel unterworfen. Die Skepsis hat sich stets gegen die Anwendbarkeit dieses Begriffs gerichtet. Dass auf meinen Gedanken: ich will gehen, mein Fuss sich in Bewegung setzt, nehme ich wahr, aber das ist blos ein Folgen auf einander, das Band, welches diese zwei Ereignisse verknüpft, welches macht, dass eins aufs andere folgen muss, das nehme ich nicht wahr. Dass der Billardstab die Billardkugel stösst, nehme ich wahr, dass die Kugel auf diesen Stoss anfängt zu rollen, sehe ich wohl; aber das sind zwei auf einander folgende Wahrnehmungen, und die innere Verknüpfung der zweiten mit der ersten nehme ich nicht wahr. Warum bewegt sich der Ball auf den Stoss des Stabes? warum bleibt er nicht liegen? warum stösst er nicht den Stab zurück u. s. f.? Ehe ich wahrnehme, was der Ball auf den Stoss thut, ist eins so vorstellbar, so möglich wie das andere. Wir haben keine Einsicht blos vom Geiste aus in die Verknüpfung der Wirkung mit der Ursache. Wer das Brod blos von Ansehen kennt, kann der wissen, dass es eine Ursache der Stärkung und Ernährung für ihn sein wird? Adam, vor dem Wasser eines Teiches stehend und seine Gestalt darin beschauend, hatte keine Ahnung davon, dass dieses Wasser ihn ersticken könne. Diese Betrachtungen hat Hume angestellt und daraus geschlossen: es giebt keinen Begriff von Ursache und Wirkung; was wir so nennen, sind blosse Ideenassociationen, die uns zur Gewohnheit geworden sind; so oft wir daher einen Billardstab auf den Ball stossen sehen, fällt uns ein, dass der Ball darauf hin früher immer sich in Bewegung versetzt hat, und dies nennen wir: der Stoss war Ursache von der Bewegung des Balles. Diese Betrachtungen Hume's haben seiner Zeit sehr viel Aufsehen gemacht, Kant hat von ihnen Anlass genommen, die ganze Philosophie zu reformiren. Allein diese Betrachtungen sind in dem, was wahr an ihnen ist, sehr alt, neu ist die falsche Folgerung, die Hume daraus zog. Darüber war man nämlich stets einig, dass man das Innere des Vorgangs bei Ursache und Wirkung nicht kenne; warum auf den Stoss eine Bewegung erfolgt, das kann man sich etwa dadurch noch verständlicher machen wollen, dass man sagt, der Stab ist in Be-

wegung, ein bewegter Körper theilt daher dem ruhenden seine Bewegung mit. Das scheint sehr klar zu sein, indess bei näherem Zusehen verschwindet die angebliche Verständlichkeit. Der Stab ist in Bewegung, er berührt die Kugel; warum geht der Stab nicht vor ihr zurück, warum verschluckt er nicht seine Bewegungskraft in sich, warum giebt er ab von ihr an die Kugel? und wie macht er das? springt die Bewegung vom Stab auf die Kugel hinüber, erregt er blos die in der Kugel still vorhandene Kraft? aber warum verliert er dann von seiner Bewegung dadurch, dass die Kugel in Folge seiner Berührung sich bewegt? — und so liessen sich die Fragen noch häufen, ohne dass es eine Antwort giebt. Was folgt daraus? Dies, dass man die Art der Wirkung aus der Erfahrung lernen muss, dass man nicht vom Geiste aus vorschreiben kann: das und das muss die und die Wirkung haben, wenn man nicht bei diesen Vorschriften auf bereits gemachten Erfahrungen fusst. Man muss an den Thatsachen studiren, welche Ursachen welche Wirkungen hervorbringen, und welche Wirkungen auf welche Ursachen zurückzuführen sind. Hume schloss: weil ich nicht a priori einsehe, welche Wirkungen auf welche Ursachen folgen, darum ist der Begriff der Ursache überhaupt nichtig, und an seine Stelle hat die Ideenassociation durch Gewöhnung zu treten. Der ächte Schlusssatz wäre gewesen: darum muss ich in der Erfahrung die Verhältnisse der bestimmten Ursachen und Wirkungen studiren. Gerade unter der Hume'schen Voraussetzung ist der Begriff von Ursache und Wirkung überhaupt eine reine Vorstellung des Geistes; denn die Sinne und selbst die innere Beobachtung des Verhältnisses von Geist und Leib zeigt nach Hume blos Aufeinanderfolge, niemals ein Erfolgen; also können wir den Begriff Ursache nur aus unserem reinen Vorstellen haben, wo wir ihn unabhängig von äusserer und innerer Wahrnehmung, und ohne dass diese ihn uns geben konnten, einfach vorfinden. Das ist auch die richtige Ansicht. Ursache ist ein Begriff des blossen Denkens, eine mögliche Vorstellung; ihn zu denken hat keine Schwierigkeit, aber ihn anzuwenden, ihm reale Verwendung zu sichern, das ist die bedenkliche Seite an ihm. Kant hat gelehrt: wenn Wissenschaft der

äusseren Erfahrung möglich sein soll, so muss der Begriff der Ursache auf die Sinnesobjecte anwendbar sein, aber auch nur für Erscheinungen hat er diese Gültigkeit. Hume würde erwidern: Wissenschaft der Erscheinungen sei auch möglich bei seinen Ideenassociationen; er sage, wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm, während Kant für Wissenschaft verlange: die Sonne erwärmt den Stein. Es handle sich da um den Sinn von Wissenschaft. Kant könne nicht beweisen, dass sein Sinn der einzige und nothwendige sei, im Gegentheil sei er künstlich leibnizisch zurechtgemacht. Mit diesen Einwendungen hätte Hume ganz Recht, aber mit seinen eigenen Behauptungen hat er darum nicht Recht. Denn erstens hat er nicht bewiesen, dass der Begriff Ursache gar nicht wirklich gedacht werde, im Gegentheil nach ihm kann er gar nichts sein als eine reine Vorstellung des Geistes; zweitens hat er selbst da, wo die Anwendung des Begriffs Ursache zuerst aufstösst, ihn nicht entbehren können. Ich meine die Verständlichmachung der Wahrnehmungen. Hume hat die Wahrnehmungsvorstellungen Eindrücke genannt, sie sollen nach ihm aber blos durch ihre Lebhaftigkeit sich von den freien Vorstellungen unterscheiden. Das ist nicht wahr, sie unterscheiden sich durch die Nebenvorstellung, dass sie von aussen erregt werden. Wenn daher Hume einem Kinde eine Vorstellung von einer Orange beibringen will, so hält er sie seinem Ange vor, d. h. er lässt sie einwirken auf das Auge und durch dieses auf den Geist. Uns ist die Realität der Ursache gesichert durch den Uebergang vom Idealismus zum Realismus, der gemacht werden musste, zur mehreren Erklärung unvermeidlich war. Darin war gesetzt: es giebt äussere Dinge, welche auf die Seele durch den Leib einwirken. Die Wahrnehmungsvorstellungen sind solche Wirkungen; in diesen Wahrnehmungsvorstellungen finden sich aber auch solche, welche als Wahrnehmungsdinge auf einander einwirkend gedacht werden müssen, es findet sich der Unterschied der blos durch Association und der durch den Begriff von Ursache und Wirkung verknüpften Vorstellungen. Es ist freilich nicht immer leicht zu entscheiden, was der einen und was der anderen Kategorie angehört, dazu ist genaue Wissenschaft erforderlich und

scharfe Untersuchung. Man kann sich da sehr vergreifen. Schopenhauer hat gegen Hume eingewendet: der Tag folge stets auf die Nacht, aber wegen dieser Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen habe nie jemand die Nacht zur Ursache des Tages gemacht. Indess in vielen Mythologien ist dies geschehen; wenn da der Tag aus dem Schosse der Nacht geboren wird, was ist das anders, als dass das Causalitätsverhältniss auf die blosse Aufeinanderfolge angewendet wird? Da wo wir den Begriff Ursache zuerst real anwendeten, ist auch erörtert worden, dass er eine mögliche Vorstellung ist, keineswegs eine, die ein Recht hätte allüberall und unumschränkt Anwendbarkeit zu fordern. Es ist auch gesagt worden, dass der Begriff zusammen mit anderen gleich möglichen Einiges in der Wahrnehmung erkläre, aber durchaus nicht Alles. Das Wie? bleibt dort so verborgen, wie es überhaupt bleibt. Wie die Ursache die Wirkung hervorbringt, das wissen wir im letzten Grunde ebensowenig, als wie ein Ding es macht zu sein, wie die Vorstellungen oder das Ich es anfangen, Vorstellungen oder Ich zu sein. Was da lange täuschte, waren die mathematischen Vorstellungen; die schienen so klar, dagegen Ursache und Wirkung so dunkel. Allein das ist alles lauter Einbildung. Was ein Punkt, was eine Linie ist, das ist gerade so thatsächlich im Geiste einfach vorhanden, wie der Begriff Ursache als ein möglicher es auch ist. Der Unterschied ist blos der, dass wir mit den geometrischen und arithmetischen Vorstellungen innerlich, im blossen Vorstellen operiren können, und dass sich stets wieder Geometrisches und Arithmetisches dabei ergiebt. Dies können wir mit den Körpern und ihren letzten Elementen nicht oder nur nach Anleitung der äusseren Erfahrung und unter steter indirecter Beziehung auf sie; und in dieser Erfahrung selbst, da zeigen sich die verschiedensten Wirkungen an und unter den Körpern, bei denen wir einen vorstellungsmässigen Uebergang nach Art der Mathematik von einem zum andern nicht zu finden wissen. Es ist also ein Unterschied, aber ein blos gradweiser; die letzten Elemente sind uns in beiden Wissenschaften gleichsehr gegeben, in Geometrie und Arithmetik machen wir Versuche mit ihnen im Geiste, in der Natur-

wissenschaft thun wir dies in äusserer Erfahrung oder nach Anleitung derselben mit Zuhülfenahme der Geometrie und Arithmetik. Das sind die sogenannten mathematischen Theorien der Naturerklärung, welche aber alle auch bereits Sätze aus der Mechanik mit in sich aufgenommen haben und daher nie rein mathematisch sind. Ein anderes Vorurtheil war, dass die Wirkung von Körper auf Körper blos begreiflich werde durch Berührung, allein sie ist da so unbegreiflich, d. h. so schlechthin blos thatsächlich stattfindend, wie bei der Wirkung aus der Ferne. Denn wenn man auch zwei Elemente an einander rückt, so ist dadurch nicht abzusehen, warum nun eine andere Veränderung mit ihnen vorgeht, als die, dass sie jetzt bei einander sind, während sie vorher getrennt waren. Dass aus der Annäherung von Funke zu Pulver die Explosion erfolgt, das ergiebt sich aus dem blossen Zusammensein nicht anders, denn als ein thatsächliches Geschehen, welches man anzuerkennen hat um seiner Thatsächlichkeit willen. Seitdem man diese Reflexionen allgemeiner gemacht hat, ist man auch nicht mehr so eingenommen gegen die Wirkungen aus der Ferne oder durch den leeren Raum. Ob zwei Elemente einander berühren oder durch einen Zwischenraum von 200 Meilen getrennt sind, das macht das Einwirken des einen auf das andere nicht plausibler, die Thatsache ist es in beiden Fällen, welche entscheidet. Der Satz: es kann etwas nicht da wirken, wo es nicht ist, hat keine begriffliche Nothwendigkeit. Logisch ist blos nothwendig: es kann nicht etwas da sein, wo es nicht ist. Aber da heisst Sein räumliches Sein in angebbaren Umgrenzungen der Ausdehnung. Wenn man unter Sein aber Wirksamsein versteht, so kann man sagen: wo etwas wirkt, da ist es eben durch seine Wirksamkeit da, wenn auch nicht in sichtbarer Räumlichkeit. Der Magnet wirkt, wo er nicht ist; er zieht die Eisenspäne über einen sichtbaren Abstand hinüber von sich aus an. Heutzutage ist die Physik geneigt, sich alle Wirkungen ins Unendliche durch den leeren Raum erstrecken zu lassen, nur mit abnehmender Stärke und zwar abnehmend mit der Entfernung. Darin folgt sie den Thatsachen der Erfahrung, die Philosophie kann ihr da nichts dreinreden. Dass die Wirkung

mit der Ferne abnimmt, hat etwas Räthselhaftes; sollte der leere Raum sie aufzehren? warum bleibt sie, die Kraft, nicht so, wie sie nach dem ersten Zoll war und wirkte? Das sind Fragen, die uns kommen, die aber 1) nichts gegen die Thatsächlichkeit ausmachen, und 2) uns lehren, dass die Dinge und Kräfte im Raum bestimmte dem Raum proportionirte Eigenschaften haben, die sich sehr sonderbar ausnehmen, sobald wir den Raum so gering achten, wie wir es leicht gewohnt sind. Um so mehr haben wir bei unserer Unterscheidung des geometrischen und des physikalischen Raumes zu beharren und müssen die Eigenschaften des physikalischen Raumes und der räumlichen Dinge in ihm einfach thatsächlich lernen, wie die aller andern Dinge in uns und in der äusseren Welt auch. Die angebliche Unvorstellbarkeit gilt nicht gegen feste Thatsächlichkeit. — So ist auch der Satz der modernen Naturwissenschaft, dass es keine Wirkung giebt, es seien denn mindestens zwei Elemente vorhanden, blosse thatsächliche Wahrheit, gelernt aus der Wirklichkeit. Sind die elementaren Kräfte Anziehen und Abstossen, so kann eine sichtbare, bemerkbare Wirkung erst eintreten, wo zwei da sind. Einen allgemeinen und nothwendigen Satz kann man daraus nicht machen; Jahrtausende lang hat man das Hervorgehen von Wirkungen blos aus einer Ursache anstandlos gedacht. Es schwebte da allerdings als Musterbegriff der Eine Gott als Weltschöpfer vor. Dass aber aus zwei seienden Elementen ein neues Geschehen oder Sein entspringt, ist an sich so unbegreiflich und so sehr blos thatsächlich als wahr zu erlernen, als dass aus einem eine Wirkung erfolgt. Was Herbart dagegen aus dem logischen Grunde und der logischen Folge eingewendet hat, mag logisch hier noch dahingestellt bleiben, Uebertragung auf die Dinge würde es ohne Weiteres nicht erleiden. Auch daraus, dass zu jeder Conclusion mehrere Prämissen erforderlich sind, folgte nicht, dass zu jedem Geschehen mehrere Ursachen zusammenwirken müssen. Ueberdies ist ein logischer Grund nie einfach, er ist ein Satz, ein Urtheil, besteht also aus mehreren Begriffen; in ihm liegt thatsächlich eine Mehrheit von Vorstellungen, aber im blossen Begriff von Ursache und Wirkung liegt nicht, dass mehrere Ursachen zu einer

Wirkung sein müssen. Dass dem so ist, wird thatsächlich erkannt in der äusseren Erfahrung, aber deshalb muss man nicht gleich behaupten, es müsse auch Vernunftwahrheit sein, man habe sie nur bis dahin nicht gemerkt; eine Vernunftwahrheit, die den Thatsachen nachläuft, zeugt gegen sich selbst. Unter den Prämissen eines Schlusses ist ferner immer eine, welche ein allgemeiner Satz ist; diese ist die Hauptsache und thut eigentlich alles; in ihr steckt der Schlusssatz thatsächlich bereits drin, nur für unser klares Vorstellen wird er erst herausgeholt. Dieser Vergleich passt also für Mehrheit der Ursachen gar nicht. —

Ueber einen Begriff können wir uns sehr kurz fassen, das ist die Teleologie, die Zweckmässigkeit der Natur. Was wir erschlossen und gerechtfertigt haben, sind Dinge, welche auf einander und auf unser Ich wirken, wirkende Ursachen, aber keineswegs blind wirkende Ursachen oder unordentliche, chaotische Dinge und Ursachen. Wie diese Dinge und Ursachen beschaffen sind, das zu ermitteln ist blosse Sache der wissenschaftlichen Erfahrungsuntersuchung. Nach deren Ermittelung steht es fest, dass die Teleologie der Natur immanent ist. Es sind thatsächlich mindestens zwei Atome erforderlich, damit in der Welt, welche wir kennen, etwas geschieht; diese Atome haben gewisse Gesetze und Regeln, nach denen sie auf einander wirken; wären diese Gesetze und Regeln nicht, so wäre auch die jetzige Naturordnung, soviel wir absehen, nicht gegeben. Die Atome sind somit ursprünglich auf einander bezogen. Allein da darf man nicht die Sache so vorstellen, als wäre dieses auf einander Beziehen vorher zu denken dem Dasein dieser Atome; es ist da nicht anders, wie bei den Naturgesetzen. Wie diese nichts sind als die gleichförmige Verhaltungsweise aller oder bestimmter Gruppen von Naturdingen, so ist auch die Beziehung der Dinge auf einander, welche in der Zweckmässigkeit sich ausdrückt, eine thatsächlich vorhandene Beschaffenheit derselben; sie gehört mit zu dem Wesen, was wir an ihnen kennen. Dass man Teleologie und wirkende Ursachen auseinanderreisst, diese als dunkel, blind beschreibt, jene als ein erhellendes Licht in der Natur aufgehen lässt, hat blos seinen Grund in dem falschen allgemeinen Natur-

begriff, den man sich macht. Die Materie wurde da gefasst als eine todte, starre Masse, die Bewegung als Stoss und Druck. Wie da unsere Welt herauskommen sollte, wenn nicht neue Kräfte dazu traten, welche sich Zwecke setzten und zu diesen die rohe Masse als Mittel verwendeten, das ist allerdings nicht abzusehen. Oder wenn man Atome annahm, so dachte man sie sich wie einen Haufen Sandkörner, der von Anfang an wild durcheinander wirbelt, wo sich durch zufälliges Zusammentreffen von dem und dem die Massen und Welten bilden. Es giebt noch jetzt Philosophen, welche sich zuerst etwa aus der Bewegungsvorstellung oder sonst gewisse Hauptkategorien der Welt, ihren Mechanismus, herleiten, und die dann natürlich merken, dass ihre Welt nicht stimmt mit der gegebenen Welt, und die daher die teleologische Betrachtung in die der blos wirkenden Ursachen hineinkommen lassen, damit ihre Weltvorstellung sich decke mit den Thatsachen der Erfahrung; allein das ist eben die alte verkehrte Weise, welche die wirkenden Ursachen losreisst von den Zweckursachen. Diese Ansicht ist schon bei den Atomen nicht mehr haltbar. Die Physiker haben ganz Recht, wenn sie sich beklagen, dass noch immer ausserhalb der Naturwissenschaft der falsche rohe Begriff von Materie herrsche, wenn sie verlangen, dass man Materie nicht ohne Weiteres gleich bruta materia nehme, sondern in ihr das Reich der Kräfteatome und ihrer Gesetze verehre, aus welchen diese Welt sich zusammensetzt. Von Leibniz erzählt man, dass er einen kleinen Käfer, den er durch ein Glas betrachtet hatte, nach vollendeter Beobachtung sorgsam wieder auf ein Blatt setzte, weil er ein so kunstreiches Gebilde sei; ganz dieselbe Achtung und Verehrung haben wir allen Grund gegen das geringste Stäubchen nicht nur, sondern gegen jedwedes in der Natur zu haben; ob es uns angenehm oder unangenehm ist, das kommt nicht in Betracht, in sich ist es ein Kunstwerk oder ein Element zu einem solchen. Die Materie als rohe Masse, die Bewegung als plumper Stoss und Druck, davon existirt die erstere gar nicht so, wie wir sie uns zunächst denken, und die zweite geht zurück auf eine Menge feiner Elementarbewegungen und ist nur eines von den Gesetzen, welche in den Dingen sind.

Etwas ganz Anderes ist die Frage, ob die physikalischen Atome für sich ausreichen, um aus ihnen den ganzen Verlauf der gegebenen Welt zu erklären. Das ist für uns kein Gegenstand unserer philosophischen Vorschriften, das hat blos die Naturwissenschaft durch fortgesetzte feine Untersuchungen auszumachen. Nur ist dabei festzuhalten, dass die Naturwissenschaft auch ihrerseits nicht von vorgefassten Meinungen ausgehen darf. Eine solche vorgefasste Meinung ist es z. B., die Atome von vornherein als schlechthin gleichartig anzunehmen und alle Verschiedenheit blos aus Zahl und Lagerung herleiten zu wollen. Der wahre Canon ist, dasjenige als das Wahre, d. h. Wirkliche, anzusetzen, auf welches die Thatsachen selbst hindrängen. Welches dies ist, das ist aber in diesen Fragen noch gar nicht zu sagen, und es mischen sich vorläufig noch viel verkehrte Wünsche ein. Eine Theorie scheint einfacher, wenn sie alles aus Gleichartigem herleitet, allein das ist lauter Schein; die Elemente sind gleichartig, aber um so grösser und mannichfaltiger muss die Verschiedenheit ihrer Lageruugsverhältnisse nachher gedacht werden. Ein ganz falscher Gedanke ist der jetzt in der Naturwissenschaft grassirende sogenannte Monismus, d. h. dass alles eine Einheit sein und aus Einem Princip abgeleitet werden soll, gerade wie die absolute Philosophie es wollte, während gerade die Naturwissenschaft lehrt, dass aus Einem Atom nichts erfolgen würde und dass unsere Natur viele, unzählige Atome zu ihrem Bestehen verlangt. Der Monismus ist ein blosses Wahngebilde; denn weder lässt sich für die Vorstellung verständlich machen, wie aus Einem Vieles wird, noch führt die gegebene Natur irgend auf ihn hin anders als darin, dass alles auf einander wirkt, anziehend oder abstossend, je nach den Umständen. Das ist aber ein ganz formaler Begriff, wobei Einheit und Zweiheit, Freundschaft und Feindschaft, Harmonie und Dualismus herrschen könnte. — Eine vorgefasste Meinung ist es auch, das organische Leben durchaus aus dem Unorganischen herleiten zu wollen. Man muss beide Möglichkeiten noch offen halten, bis die Thatsachen zu einer hinzwingen. Stammt das Organische aus dem Unorganischen, so ist das ein Beweis, dass das Unorganische schon so geartet ist,

dass ihm unter besonderen, im Weltlauf sich findenden Umständen höhere, organische Kräfte entstehen können. Muss man eigene Keime des Organischen annehmen, so ist damit noch gar nicht mehr gesagt, als die Thatsache, dass es zweierlei Keime giebt. Woher sie stammen, ob sie überhaupt noch einmal von Etwas stammen, ist durch ihr Dasein noch nicht entschieden, sondern das ist eine neue Frage, die in beiden Fällen ganz gleich ausfallen wird, je nach den philosophischen Daten, welche sich zu ihrer Beantwortung werden auffinden lassen.

Jetzt erwartet uns die Frage: wie denken wir uns die Dinge innerlich? Die Antwort ist: nach Anleitung der Erfahrung. Aber, wo Erfahrung nicht ausreicht, nicht ganz in ein Ding einzudringen vermag, wie bei den Atomen oder den Keimen und Zellen der Pflanzen, wie wird es da sein? Wenn etwas auf diese einwirkt, so werden sie verändert, das geben wir zu, denn die Erfahrung zeigt sie nach solcher Einwirkung anders, mit abgeänderten Eigenschaften gegen früher. Haben die Dinge nun etwas von dieser Veränderung, von ihrem Wirken und Leiden? Ja, soweit sie anders sind als vorher, ist es nicht spurlos an ihnen vorübergegangen. Aber haben sie auch einen Genuss von alle dem, ein Empfinden, wenn auch dunkel und momentan? Davon weiss man nichts. Aber ist es nicht wahrscheinlich? Durchaus nicht; es ist eine leere Möglichkeit, ein blosser Gedanke, den wir haben können, aber ihn für Wirklichkeit zu halten, dazu bestimmt uns nichts auch nur im Entferntesten, sobald wir dem thatsächlichen Erkennen folgen. Wir nehmen Geister an gleich den unsrigen, wo wir Eigenschaften finden gleich denjenigen unseres Geistes, und wo sich diese so begründete Annahme bestätigt. Wir schreiben auch den Thieren geistige Zustände zu, weil sie zwar nicht gleich, aber doch ähnlich in dem befunden werden, was wir an uns und Anderen als geistige Zustände kennen. Aber wo wir so etwas nicht beobachtet haben, haben wir auch keinen Grund es anzunehmen. Es finden sich auch in uns eine Menge Erscheinungen, die wir nicht als geistige ansehen können, von Verdauen, Muskel- und Nervenerregung wissen wir als solchen nicht, sie gehen dunkel, unbewusst vor sich. Wenn mehrere Atome sich

zu einem neuen Körper chemisch verbinden, d. h. zu einem Ganzen mit anderen Eigenschaften, als sie vorher hatten, so sind Veränderungen mit ihnen vorgegangen, aber dass sie dieselben empfinden, dunkel wissen müssten, zu dieser Annahme liegt in dem thatsächlichen Befunde nicht das Geringste. Dass dabei Gesetze, Regeln obwalten, macht in ihnen nichts Geistiges aus. Gesetze sind nichts als Gleichförmigkeit von Thatsachen oder des thatsächlichen Verhaltens; diese Gleichförmigkeit ist thatsächlich den Dingen in vielen Beziehungen eigen, aber darum noch kein Wissen von dieser Gleichförmigkeit. Dass wir unsere Empfindungen den Dingen leihen, ist ganz schön für die Poesie, aber der Gedanke, dass sich eine Blume an ihrer Schönheit erfreue, wäre absurd; denn ihre Farbenpracht existirt gar nicht an ihr als solche, sondern blos für ein Wesen, welches die und die Zurückwerfungen der Aetherschwingungen als Farbe percipirt. Es sind auch nie Gründe der Thatsächlichkeit, welche man anführt, um den Dingen Empfindung beizulegen, sondern sittliche Gründe; es soll allüberall der Genuss des Daseins sein. Diese Gründe zu beurtheilen müssen wir noch verschieben; sie können zunächst nur als Wünsche betrachtet werden, als mögliche Vorstellungen, denen erst Wirklichkeit nachgewiesen werden muss, mindestens auf indirectem Wege.

Eine andere Frage ist: erkennen wir die Dinge an sich oder blos ihre Erscheinungen, d. h. wie sie uns afficiren? Darauf ist die Antwort einfach: wir erkennen die Dinge, wie sie uns afficiren. Die Dinge wirken auf uns, und durch diese Einwirkung lernen wir sie kennen; nun ist es jetzt thatsächlich gewiss, dass z. B. Farbe als solche nicht den Dingen thatsächlich zukommt, sondern statt ihrer die und die thatsächlichen Eigenschaften, welche die Farbenempfindung in unserer Seele hervorrufen. Und so ist es auch unter den Dingen selber. Die Wirkung des Nämlichen ist verschieden, je nach dem Dinge, auf welches die Wirkung ausgeübt wird. Ein Funke auf trockenes Pulver fallend ergiebt eine Lichterscheinung mit Explosion, in Wasser fallend verlischt er, und so wandelt sich alles ab nach der Beschaffenheit der aufeinander wirkenden Dinge. Aber kennen wir diese Dinge da wirk-

lich, so wie sie an sich selbst sind? Was heisst da an sich selbst? heisst es, wie sie sind, wenn sie nicht auf uns und auf andere Dinge wirken? Nein; wir könnten von vielen sagen, wie sie sein würden, wenn sie nicht wahrgenommen würden und wenn sie allein existirten und nichts sonst da wäre. Ein Körper, einmal gestossen, würde ins Unendliche in gerader Linie fortgehen, auch wenn wir ihn nicht wahrnähmen, sobald er allein im leeren Raume sich bewegte. Dagegen was ein Atom allein sein und machen würde, davon haben wir keine thatsächliche Vorstellung. Soll es anziehen, soll es abstossen? seine Bewegungskräfte erfordern ausserdem, dass sie durch andere erregt werden; wenn die nicht da sind, so sehen wir nicht ab, was sein werde. Aber haben wir Grund, die Dinge letztlich doch noch ganz anders zu denken, als sie sich uns darstellen? Die Sache steht so: wir mussten um der mehreren Erklärung willen die Dinge als real setzen; von ihrer äusseren Realität haben wir dann das abgezogen, was sich uns durch die genauen Thatsachen als nicht so an ihnen erwies, wie wir es zunächst dachten, aber alles Andere blieb stehen. Im Räumlichen, Zeitlichen, Geometrischen, Arithmetischen zeigten sich die Dinge als unabhängig von unserem blossen oder reinen Vorstellen; Substanz, Kräfte, Ursache, Zweckmässigkeit waren zwar zunächst mögliche Vorstellungen, aber wie sie sich uns in der Wahrnehmung darstellen, das lehrte uns die Wahrnehmung selbst, die äussere Erfahrung. Dieses alles mussten wir daher als real an ihnen setzen. Sie in Geister, in Monaden umzuwandeln war blosse Annahme ohne Grund in der Sache, und überdies wird dann die Art, wie sich die Dinge in der Wahrnehmung darstellen, völlig unerklärlich; intellectuelle Beziehungen, wie sollen sie sich als räumliche u. s. w. ausdrücken? Die Kantische Lehre von Dingen an sich selbst ist durchaus verfehlt. Sie beruht auf lauter falschen Voraussetzungen: 1) darauf, dass Raum und Zeit als reine Anschauungen den Dingen abzusprechen seien; 2) darauf, dass Substanz, Ursache als reine Verstandesbegriffe den Dingen abzusprechen seien. Nichtsdestoweniger liess Kant die Dinge stehen als unser Gemüth afficirend, d. h. nahm in Widerspruch mit sich die reale Einwirkung der Dinge auf unser

Gemüth an, eine Causalität der Dinge an sich. Sobald die Dinge unser Gemüth afficiren, wirft dieses den räumlichen, zeitlichen, Substanz- und Ursach-schein über sie; dass aber diese Vorstellungen unseres Gemüthes den Dingen an sich selbst und wenn sie nicht wahrgenommen werden, zukommen, ist nach Kant nicht zu behaupten. Allein wenn man ihm auch seine falschen Auslegungen von Raum u. s. w. zugeben wollte, so folgt doch nicht mehr, als dass die Dinge nicht nothwendig als an sich räumlich u. s. w. gedacht werden müssen, aber nicht, dass sie nicht so gedacht werden dürfen. Das hat aber Kant stets so gelehrt: die Erscheinungen verlaufen nach Ursache und Wirkung, also nothwendig, die Dinge an sich sind daher ausser der Nothwendigkeit gestellt, also frei. Aber es würde blos folgen, dass die Dinge an sich nicht nothwendig dieselben Eigenschaften haben müssen, wie die Erscheinungen; welche sie wirklich haben, ob doch dieselben, ob andere, und welche, darüber liegt darin gar nichts. Kants Philosophie ist ein Compromiss zwischen Leibniz und Newton und Hume; für die Erscheinungen gelten die mechanischen Naturgesetze und die geometrischen, für die Dinge an sich gelten die monadologischen Meinungen von Leibniz (siehe die „Bemerkungen zu Jakob's Prüfung der Mendelsohn'schen Morgenstunden" von 1786 bei Hartenstein IV, S. 467 und 468); da sind die Dinge vor allem frei, denn die sittliche Freiheit, die wollte Kant durch seine Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich vornehmlich retten, die sittliche Freiheit und die moralische Weltordnung; sie ist aber dadurch nicht gerettet, weil sich die Prädicate der Noumena gar nicht so mit Sicherheit ergeben würden. Kant hatte Recht, wenn er lehrte: alles, was wir denken, sind Vorstellungen, die Dinge selbst kennen wir nicht für sich, um sie nachher mit den Vorstellungen zu vergleichen, aber den richtigen Uebergang von da hat er nicht gefunden. Man muss vom vollen Idealismus zum vollen Realismus fortgehen, die Wahrnehmungsvorstellungen als Wahrnehmungsdinge setzen ohne Rückhalt und Vorbehalt: wie sich die Dinge in der Wahrnehmung darstellen, so sind sie. Ob sie für ein anderes Vorstellen anders sich darstellen würden, das ist in einem Sinne sogar zu bejahen;

denn sie stellen sich uns doppelt dar, einmal wie sie in der unmittelbaren Wahrnehmung sind, sodann wie sie nach der genauen Wahrnehmung und Beobachtung gedacht werden müssen; von einem anderen Vorstellen aber als dem unseren haben wir keinen Begriff, keine Ahnung. Dass sie sich so, wie wir sie genauer zu denken haben, auch einer feineren unmittelbaren Wahrnehmung darstellen würden, ist gewiss, aber diese feinere Wahrnehmung wäre nicht specifisch, sondern nur gradweise von unserer jetzigen verschieden; dass sie aber einem anderen Vorstellen sich total anders darstellen würden, so dass unsere wissenschaftlichen Gedanken keine Gültigkeit mehr haben würden, das ist eine ganz leere Vorstellung.

Noch ein paar Worte über ursachliches Wissen. Nach Aristoteles und Baco ist das wahre Wissen das Wissen der Ursachen, das scire per causas. Es hat sich uns früher beim Begriff des Wissens gezeigt, dass alles Wissen letztlich ein Wissen von Thatsachen ist, ein thatsächliches Vorstellen. Es liegt uns daran, auch für die Naturwissenschaften es evident zu machen, dass bei ihnen es gar nicht anders steht, und dass der Canon: vere scire est per causas scire, in den anderen: vere scire est facta eorumque proprietates cognovisse, umgesetzt werden muss. Es folgt das im Grunde aus allen voraufgehenden Untersuchungen, aber es ist gut, es sich noch einmal wandernd durch Hauptbeispiele der Wissenschaft für immer zum Bewusstsein zu bringen. Das Licht wird ursachlich aus den Aetherschwingungen erklärt. Was hat man darin? Dass das Licht physikalisch in Aetherschwingungen bestehe, ist eine Thatsache zwar nicht der Beobachtung, aber der wissenschaftlichen Annahme; dass diese Schwingungen, durch das Auge zum Gehirn geleitet, Lichtempfindungen hervorbringen, ist wiederum eine blosse Thatsache. Es werden da Thatsachen gewusst, d. h. einfach gefunden oder aus Gefundenem vermuthet, die in Beziehung zu einander stehen, und zwar so, dass die eine der anderen voraufgeht und diese letztere so nicht sein würde ohne die erstere. Diese Thatsachen sind das Feste und Sichere, ihre Beziehungen zu einander sind auch fest und sicher, aber insofern gleichfalls blos empirische Data. Aber, wendet man ein,

es ist doch noch etwas mehr da; die Theorie der Aetherschwingungen dient zur Erklärung der wichtigsten und meisten Licht- und Farbenerscheinungen. Was ist aber diese Theorie selber? Der Aether, der dabei angenommen wird, ist etwas sehr wenig Bekanntes, allein das thut nichts; genug, dass, was man von ihm aussagt, alles ausgesagt wird auf Grund von Analogie, d. h. nach ähnlichen näheren Erfahrungen, also einfachen Thatsachen, die nur auch auf ihn übertragen werden; wenn ihm z. B. discrete Theilchen beigelegt werden, so geschieht es, weil man bei dieser Annahme gewisse Lichterscheinungen erklären kann, d. h. nach dem bekannten, natürlich aus Erfahrung oder auf Grund derselben bekannten, Verhalten discreter Theile und Schwingungen werden die Lichterscheinungen als unter den und den Bedingungen gleichfalls eintretend gedacht, und es wird somit eine Thatsache durch die andere verdeutlicht. Ein Hauptargument für die Erklärung von Lichterscheinungen aus Aetherschwingungen ist, dass sich unter dieser Voraussetzung die meisten Lichterscheinungen auf Rechnung bringen lassen, so dass die beobachteten Thatsachen mit den Rechnungen stimmen. Was will das sagen? Dass Rechnung auf die Lichterscheinungen anwendbar ist, muss als wirkliche oder analogische Thatsache feststehen; da sich aber die Rechnung dann nach Zugrundelegung dieser Thatsache frei behandeln lässt, so ist die veranschaulichende glückliche Anwendung des Calcüls auf die Phänomene sehr ansprechend und Ueberzeugung abgewinnend. Wohin will ich mit allem dem hinaus? will ich das ursachliche Wissen gering schätzen oder für ungewiss erklären? Ich will nur darauf aufmerksam machen, dass die Grundlagen unseres Wissens immer Thatsachen sind, innere oder äussere, und dass dies die ersten und festen Punkte sind, von denen alle ausgehen, dass das sog. Wissen aus Ursachen nichts ist als ein Wissen von wirklichen oder als wirklich angenommenen Thatsachen, welche zu einander in Beziehung stehen und wo eine auf die andere folgt. Wo dies Folgen kein mathematisch zu veranschaulichendes ist, da ist es blosse Thatsache, um kein Haar höher und besser als jede einfache Erfahrungsempfindung; wo Mathematik darauf angewandt werden kann, da scheint es etwas

mehr zu sein, weil wir nämlich die mathematische Erfahrung in uns machen können, ist aber gemäss den oben gegebenen Auseinandersetzungen doch nicht mehr und nicht weniger als wie jede Erfahrung, der wir uns mit keinen Mitteln zu entziehen vermögen. — Wer die physikalische Ursache des Lichtes wüsste, ohne die Lichtempfindung selber zu haben, würde viel weniger wissen, als wer die Lichtempfindung selber hätte, ohne die genauere Ursache und deren Hergang zu kennen. Ich sage, die genauere Ursache, denn irgend einer causalen Deutung können wir uns nicht entziehen, der Trieb darnach ist uns mit dem Eintreten der Thatsachen dieser Art gegeben, aber diese Ursache thut dem nicht Abbruch, dass die Empfindung als solche ein reiches und volles Wissen ist, und thut ferner dem keinen Abbruch, dass alles Einzelne der ursachlichen Erkenntniss lauter ähnliche Thatsachen der unmittelbaren oder mittelbaren Empfindung und Wahrnehmung sind. Denn wir läugnen nicht, dass es ein Wissen der Ursachen giebt, wir bestreiten nur den Canon, dass ursachliches Wissen das höchste und einzige Wissen sei. — Aehnlich wie mit den Ursachen des Lichtes und der Lichtempfindung verhält es sich mit allen Sinneswahrnehmungen. Wir könnten daher abbrechen und sofort zu den allgemeinen Betrachtungen übergehen, wie demnach ursachliches Wissen zu schätzen sei; doch ziehen wir vor, der grösseren Deutlichkeit wegen noch einige Exempel durchzunehmen. Als die Wilden in Amerika zuerst die Wirkung des Feuergewehrs an sich erfuhren, so sahen sie eine Lichterscheinung, hörten einen Knall und fühlten einen harten Körper im Fleische des Verwundeten. Das waren die Thatsachen der Sinneswahrnehmung. Sie schrieben dieselben auf Rechnung einer göttlichen Kraft der weissen Männer. In der Empfindung und Wahrnehmung waren Indianer und Europäer gleich, in der Erkenntniss der Ursachen verschieden, und steht es hierbei nicht so, dass man mit Recht sagen kann, die Empfindung zu wissen ist nichts, die Ursache, die richtige oder, wie Newton sagt, die wahre, zu kennen Alles? Gewiss macht das in dem Falle, namentlich für die Praxis, einen ungeheuren Unterschied, aber nun drehe man die Sache um und setze, es weiss jemand die Mischungs-

verhältnisse von Schwefel und Salpeter, welche das Pulver ergeben, weiss aber nicht, welche Thatsache eintritt, wenn zu der Masse ein Funke hinzukommt; was weiss ein solcher dann? Das Beste fehlt ihm; die Wirkung als Thatsache bleibt immer das Wichtigste; dass man nachher versucht, welche anderen Thatsachen man vorher beschaffen muss, um jene neue Thatsache der Wirkung zu Stande zu bringen, ist sehr wesentlich, vor allem wenn es praktische Erfolge gilt; so dass sich aus diesem Beispiel schon leicht die richtige Formel aufstellen lässt: die Thatsache mit allen ihren Eigenthümlichkeiten zu erkennen, ist die Aufgabe des wahren Wissens, zu den Eigenthümlichkeiten der Thatsachen gehört aber als eine uns namentlich von Seiten der Praxis zunächst sehr angehende die, woraus die Thatsache geworden oder zusammengesetzt ist, d. h. welche Elemente man zusammenbringen muss, um sie wiederum zu erzeugen.

Es möge ein Beispiel aus der Bewegungslehre folgen. Ein Körper, welcher durch einen Stoss in Bewegung gesetzt wird, bewegt sich ohn' Ende gleichmässig fort, wenn er nicht äussere Hindernisse zu überwinden hat. Das Naturgesetz kommt als empirische Thatsache nie rein vor; es ist eine Abstraction aus der Erfahrung, welche lehrt, dass gestossene Körper sich um so länger fortbewegen, je mehr aller Widerstand entfernt wird; lässt man also allen Widerstand in Gedanken weg, so werden sie sich ohne Ende und zwar gleichmässig, dies folgt nach demselben Denken, fortbewegen. Dies so gewonnene Gesetz legt man bei den Bewegungserscheinungen zum Grunde und kommt danach im Verständniss derselben so fort, dass dies als ein thatsächlicher Beweis seiner wirklichen Geltung erachtet wird. — Was ist das alles, frage ich, anders als das denkende Herauslesen einer reinen Thatsache? was hat das mit dem scire per causas zu thun? Eine Ursache, warum es die Körper so machen, erfahre ich gar nicht; man müsste denn sagen, weil die Körper keine eigene von ihnen geförderte oder gehemmte Bewegung haben, darum müssen sie es so machen. Allein gerade das lerne ich aus dem Gesetz und aus dem, was zu ihm geführt hat, eben als eine reine Thatsache, die man lange nicht beachtet hat, weil

man nach Analogie unserer körperlichen Kraftempfindung auch den todten Körpern einen Grad von innerlicher Bewegungsfähigkeit zugeschrieben hatte, und denken liesse sich das so gut, wie das Andere durch die Thatsachen als wahre und wirkliche Natur der Körper im Verhältniss zur Bewegung erwiesen ist. Das Gesetz ist reine Thatsache, welche nachher in ihrer Allgemeinheit der Schlüssel zu vielem Einzelnen ist und somit in gewissem Sinne dessen Ursache, aber auch hier wäre der zutreffende Ausdruck der: das und das ist eine allgemeine thatsächliche Eigenthümlichkeit der Körper. Der Begriff der Ursache ist vom Verhältniss der Regel zum einzelnen Falle nicht recht anwendbar. Wo das Gesetz gilt, da gilt es, weil es die thatsächliche Eigenthümlichkeit auch dieses Dinges ist. Es schwebt nicht über den Dingen und nimmt dann von ihnen Besitz.

Auf dem Satz vom Parallelogramm der Kräfte beruht die ganze Vorstellung von der Bahn der Planeten, d. h. diese Bahnen sind zuerst aus den Beobachtungen scharfsinnig herausgerechnet, unter Voraussetzung jenes Satzes aber denkt man sich die Kreisbahnen entstanden und fortwährend entstehend aus dem Zusammenwirken der Fallbewegung und des Stosses. Damit ist eine Thatsache zerlegt in zwei und erklärt aus ihnen als Ursachen. Warum? weil man auf Grund der aus der Erfahrung herausgelesenen Bewegungsgesetze darauf hatte kommen müssen, dass es keine Kreisbewegung als schlechthin vorhandene in der Natur zu geben scheine, und weil die Kreisbahn eines geworfenen Körpers sich bei näherem Nachdenken aus einer doppelten Bewegung, der des Stosses und des Falles, zusammensetzte, so hat man analog die Annahme auf die Himmelskörper und ihre Bahnen angewendet, und da sich damit Rechnungen ergaben, welche die Phänomene aufhellten eben in jener Richtung, so gelten die Gesetze mit Recht als erwiesene Wahrheiten. Das Gesetz selbst aber, mit welchem das alles gewusst wird, was ist es anders als eine Thatsache, d. h. ein aus der Sinneserfahrung herausgelesenes einfaches Geschehen? Wenn a einen Stoss nach b erhält und gleichzeitig einen nach c, nach welcher Regel folgt, dass es in d anlangt in der Zeit, die es gebraucht haben würde, um einzeln in

b und in c anzukommen? nach welcher anderen als nach der Thatsache selber, dass es so geschieht und unter gleichen Bedingungen immer so geschieht? Warum lähmen sich die beiden Stösse nicht, ganz oder theilweise? Es hat unläugbar etwas sehr Nettes, dass es so ist, wie es wirklich ist; es geht keine Bewegung so verloren, es wird in der Natur sehr viel mit diesem Gesetz erreicht, es hat etwas von Billigkeit und Gerechtigkeit an sich, dass a, da es weder nach b noch nach c geht, sich in die Mitte nach d begiebt, um gleichweit von beiden entfernt zu sein und seinem ersten Orte gegenüber. Man könnte das Benehmen von a sogar höflich finden, denn es hilft sich aus dem Drängen zweier Kräfte mit überlegener Feinheit hindurch und geht ihnen hübsch aus dem Wege. Man kann sich das selbst nach dem Kantischen Vorbild anschaulich machen durch Raumconstructionen, allein dadurch wird das Gesetz nicht aus Ursachen abgeleitet, und wenn das auch gelänge, was wäre es anders als ein Zurückführen auf andere Thatsachen innerer oder äusserer Erfahrung? Es ist das, wie gesagt, noch nicht gelungen, und trotzdem weiss man das Gesetz so gut und sicher, wie irgend etwas, ohne Ursachen von ihm zu wissen, und weiss mit ihm, d. h. mit Hülfe dieser Thatsache als geltender, in einer Menge einzelner Fälle sich die Bahnen der Planeten verständlich und anschaulich zu machen, indem man das Gesetz, das man in der Erfahrung gefunden hat, anwendet, d. h. geltend denkt bei den Kreisbahnen der Planeten, die man nicht so entstehend sieht oder beobachtet, und da die Resultate dieser Annahme stimmen, nimmt man das Gesetz als dort gewiss und gültig um so mehr an. Wenn man dies Ursachen nennen will, so mag man es immerhin thun, es ist aber in Wahrheit nichts mehr als ein Auflösen einer Thatsache in zwei; es finden hier zwei Thatsachen fortwährend statt, von denen aber wegen dieses Zusammens keine für sich zu Tage tritt, sondern ein Anderes durch dieselben.

Da wir einmal auf die Planetenbewegung gekommen sind, so wollen wir einen Augenblick noch die allgemeine Anziehung betrachten. Sie gilt für ganz gewiss, und unter ihrer Voraussetzung erklären sich die Störungen der Planeten und vieles

Andere. Man sagt darum, die allgemeine Anziehung ist der Grund, dies und jenes die Folge. Dass die Anziehung selber ein einfaches Factum sei, hat niemand ausdrücklicher anerkannt, als Newton, ihr Entdecker. Was heisst nun, sie ist Ursache von den und den Erscheinungen? Nichts mehr als dies: ist sie in den Dingen als Eigenschaft, d. h. als bleibende Thatsache, so erklärt sich, warum die Dinge sich gegen einander so und so verhalten, nach dem, was man sonst von Anziehung aus Erfahrung kennt oder sich auf Grund derselben vorstellen mag, d. h. die Vorstellung wird detaillirter, aufgelöster, das ist das Wesentliche und Wichtige im Begriff der Ursache. Er enthält hier lauter Thatsachen, aber nicht so starr und unbeweglich, wie das Factum allein, wenn es betrachtet wird, sich darstellt, sondern einige Dinge werden in Beziehung gesetzt, und dadurch wird der ganze Hergang unserem Geiste anschaulicher, gemäss den einfachen Thatsachen, die wir sonst kennen und die unserem ordnenden Denken gegenwärtig sind.

Wir greifen zu gewissen Thatsachen der erklärenden, d. h. aus Ursachen ableitenden Physik und Chemie. Wie weiss man die Atome? Man schliesst auf sie z. B. schon daraus, dass ein Draht oder Faden bei fortgehendem Zuge sich immer mehr dehnt und endlich reisst. Die dynamische Ansicht würde bekanntlich blos zur Erwartung einer unendlichen Dichtigkeitsverminderung führen. Man weiss aus Thatsachen, dass, was leicht oder schwer erkennbare Theile hat, sich in diese mit grösserem oder geringerem Kraftaufwand zerlegen lässt, während, was ohne derartige markirte Theile ist, nach Analogie vieler Dinge der Erfahrung durch Ziehen blos dünner zu werden brauchte. Da aber ein Draht zum Reissen durch Ziehen gebracht werden kann, so nimmt man an, dies komme davon, dass er letztlich auch aus Theilen besteht, d. h. man überträgt einen factischen Zustand und seine factisch erkennbaren Folgen auf den Draht, wo man ihn nicht sieht. Wenn man also sagt: die Discretheit der Atome ist die Ursache, dass der Draht reissen kann, so drückt dies gar nichts aus als die Uebertragung einer Thatsache und ihrer Eigenthümlichkeit aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare. Man sieht eine

Digitized by Google

Eigenthümlichkeit und vermuthet, dass sie der gleichen Thatsache anhaftet, mit der man sie bei grösseren, sinnlich-wahrnehmbaren Dingen verknüpft findet. Wie es kommt, dass Dinge, die aus Theilen bestehen oder entstanden zu denken sind, sich wirklich theilen lassen durch Anwendung von Zugkraft, ist nicht einzusehen, so natürlich uns der Hergang als ein vielfach bekannter erscheint. Die Natürlichkeit heisst hier nichts anderes, als dass wir es immer so finden und, dieselben Dinge vorausgesetzt, eine Aenderung nicht abzusehen ist, das heisst aber, es ist eine Thatsache, so gut wie die Empfindung von Blau oder Süss, nur eine von allgemeiner Art und mit der wir uns in Analogie mit dem Sinnlich-wahrnehmbaren das sinnlich nicht mehr Wahrnehmbare recht wohl vorstellbar machen können. — Nicht anders ist es mit den Atomen in der Chemie. Aus einer chemischen Verbindung lassen sich die Elemente, die zur Herstellung dieses Körpers verwendet worden sind, immer wieder auslösen, und zwar die genauen Gewichte dieser Elemente. Man denkt daher ganz natürlich, diese Elemente sind noch im Körper, aber in ihren kleinsten Theilen so an einander gelagert, dass sie wie ein einziger neuer Körper wirken und erscheinen, ungefähr wie uns Körper continuirlich erscheinen und als solche behandelt werden können, die es genau betrachtet nicht sind, d. h. die nahe Aneinanderlagerung der kleinsten Theile ist die Ursache des neugebildeten Körpers. Die Gewissheit von der Richtigkeit dieser Vorstellungsart beruht auf lauter blos thatsächlichen Beobachtungen. Dass zwei Dinge, ganz nahe an einander gerückt, so dass sie ununterscheidbar sein würden und gleichsam nur Eins ausmachten, darum in diesem Zusammen etwas Anderes würden, als sie vorher waren, ist blos Thatsache, Wahrnehmung, Empfindung, wenn sie auch blos im Denken gemacht oder gesetzt wird. Dass man sich mit Zugrundelegung dieser Vorstellung den chemischen Process recht hübsch vorstellbar machen kann, indem man sich das Eins, welches man sieht, und wovon man weiss, es waren vorher zwei, nunmehr denkt als zwei, die nur durch bestimmte Lagerung wirken wie Eins, dass man so das Eins und die Zwei beide behält, ist gewiss zuzugeben, und die Atome sind so die einfachen Thatsachen, aus

denen sich weitere Thatsachen zusammengesetzt haben; aber dies Zusammensetzen der Thatsachen aus anderen wahrgenommenen oder angenommenen Thatsachen ist auch die ganze Bedeutung, die es haben kann, wenn man dies ein erklärendes oder aus Ursachen herleitendes Wissen nennt. Dadurch soll, wie gesagt, nicht die Richtigkeit und Nothwendigkeit der Erklärungsart herabgesetzt werden, sondern blos der Canon: vere scire est per causas scire, erkannt werden als der Verwandlung bedürftig in den andern: wahrhaft wissen heisst die Thatsachen mit allen ihren Eigenthümlichkeiten wissen, wie sie sind, wie sie wurden, wenn sie geworden sind, was sich mit ihnen anfangen lässt, und alles dieses Wissen in allen seinen einzelnen Theilen besteht wieder aus lauter Thatsachen, und dass von Regeln der Dinge dabei die Rede ist, heisst weiter nichts als die Beständigkeit der Sache und ihrer Eigenthümlichkeiten unter denselben Verhältnissen.

Was hat man aber damit gemeint, wenn man sagt und gesagt hat, der Begriff des ursachlichen Wissens habe die Naturwissenschaften gross gemacht? Ich behaupte nun erstens und es liegt auf der Hand, nicht der Begriff der Ursache, sondern der der mechanischen Ursache hat die Naturwissenschaften gross gemacht, oder, besser und sachgemässer ausgedrückt, die Wahrnehmung, dass, was draussen ist, so einfach es unserer Empfindung zu sein scheint, doch ein Mannichfaltiges und Zusammengesetztes ist und zwar zusammengesetzt nicht aus Solchem, was unserem Geiste, sondern was dem Mathematischen und Körperlichen analog ist, und das unverdrossene Suchen, die Thatsachen so und mit diesen ihren Eigenthümlichkeiten, nämlich dem Einfacheren und doch noch Körperlichen oder Körperartigen, ausfindig zu machen, das war es und ist es, was die Naturwissenschaften auf ihre Höhe gebracht hat. Die Begriffe, welche sie erkennt, bleiben immer in diesem Sinne thatsächliche oder aus Thatsachen heraus gedachte, die Ursache ist nichts als die Eigenthümlichkeit dieser Dinge, nicht blos allein zu sein und zu wirken auf den Geist, sondern mit anderen neue Thatsachen zu bilden; aber auch dieser ganze Vorgang drückt nichts aus als Thatsäch-

liches, nur Thatsächliches, was aber nicht da ist, wenn eins da ist, sondern wenn zwei oder mehrere da sind. Körper und ihre Eigenthümlichkeiten im Verhältniss zu uns, den Erkennenden, und unter einander sind der Gegenstand der Naturwissenschaften. Diese Körper, ihre Eigenschaften, die allgemeinsten Eigenschaften im Zusammensein der Körper unter einander, d. h. die Naturgesetze, zu erkennen, als thatsächlich gegebene oder so gut wie gegebene zu erkennen, ist die Aufgabe der Naturwissenschaften. Da gilt nicht der Canon: vere scire est per causas scire, sondern wahrhaft wissen heisst, das Gegebene in dieser seiner Gegebenheit erkennen, und wo das Gegebene ein Zusammengesetztes ist, es auflösen in das einfachere wiederum Gegebene, aus dem es besteht oder entsteht, was aber selbst nichts ist als Thatsächliches, nur mit dem Unterschied, dass Blau sich noch auflösen lässt in Elemente, die Atome aber nach der für jetzt zu machenden Annahme nicht mehr.

Baco hat für die Naturwissenschaften den Satz: wahres Wissen ist ursachliches Wissen, so sehr urgirt, einerseits um die Einbildungen, welche er bei den Aristotelikern fand, auszuschliessen, andererseits weil er von vornherein auf die Praxis hinzielte: Ursache ist das, woraus sich ein Ding, und die Art, wie sich daraus ein Ding machen lässt; damit scientia potentia sei, was sie in Baco's Sinne nicht ist, wenn man nicht die Mittel hat, die Sache zu machen, darum stellte er jenen Begriff des Wissens so laut an die Spitze. Es ist gewiss ein Unterschied zwischen dem Wissen des *ὅτι* und des *διότι*; nämlich wo zu den Eigenthümlichkeiten des *ὅτι* gehört, nicht blos zu sein, sondern *διότι*, aus Ursachen, zu sein, da ist die Erkenntniss des *ὅτι* nicht vollständig ohne die des *διότι*. Aber man muss sich immer und immer wieder sagen, das *διότι* ist nichts als eine Zurückführung des *ὅτι* auf andere *ὅτι*, und das *διότι*, das qua causa, ist selber nur ein thatsächlich Wahrgenommenes oder als dies Angenommenes, so dass die Ursache selber nur eine Weise des *ὅτι* ist.

Es ist vielleicht wünschenswerth, unsere Meinung noch an einigen Naturprocessen erläutert zu sehen. Wie geschieht das Verbrennen? Es ist kein Ding, sondern ein Zustand, der an

Dingen unter den mannichfachsten Verhältnissen eintritt. Lange hat man das Feuer erklärt für eine lebhafte und heftige Bewegung kleinster Theile; ist diese da, dann, sagte man, ist eben das da, was man Feuer nennt. Wäre die Sache so, so wäre das Feuer eine ziemlich wahrnehmbare Thatsache; lebhafte und heftige Bewegung kleinster Theile ist das, was uns selbst die Wahrnehmung giebt, die wir Feuer nennen; dass diese Bewegung die Ursache des Feuers sei, hiesse, die Wahrnehmung Feuer würde sich auflösen in jene andere, wenn wir diese kleinsten Theile ganz sinnlich erfassen könnten. Die Erklärung des Feuers hat sich geändert. Das Verbrennen tritt ein dadurch, dass viele Körper bei genugsam erhöhter Temperatur in einen Zustand gerathen, in welchem sie die angrenzende Luft zersetzen, den Sauerstoff derselben an sich ziehen, und dabei noch ferner so erhitzt werden, dass, wenn sie Bestandtheile enthalten, die sich verflüchtigen können, dieselben als Dampf oder Luft davonfliegen und die Körper selbst aufgelöst und zerstört werden, d. h. verbrennen. Das ist nach den Ergebnissen der Wissenschaft unzweifelhaft die richtige Erklärung, aber was heisst: die Ursache des Verbrennens ist das und das, auch hier anders als: die und die Menge von Thatsachen, wenn sie sich zusammenfinden, sind das, was man Verbrennen nennt? Ursache ist hier auch nichts anderes, als die Menge von Thatsachen oder als thatsächlich stattfindend angenommener Vorgänge, in die sich die Eine Wahrnehmung auflöst. Causae sunt res vel facta, ex quibus unum aliquod factum componitur, und das componi ist selbst wiederum nichts als ein factum.

Die Meteorologie lehrt, dass gewisse Hauptserscheinungen des Wetters sich erklären durch den Polarstrom und den Aequatorialstrom, welche der eine über, der andere unter dem anderen in Folge der Umdrehung der Erde gegen einander hinziehen. Was heisst das anders, als man hat erkannt, dass die und die Thatsachen der Wahrnehmung zu Stande kommen durch die und die Thatsachen, welche sich der Wahrnehmung zwar zunächst entziehen, aber aus dem, was man sonst wahrnimmt, als vorhanden anzunehmen sind. Dass z. B. das Kalte unten bleibt, das Warme

in die Höhe steigt, ist eine alltägliche Wahrnehmung; man kann dies selbst wieder aus Ursachen ableiten, d. h. allgemeinere Thatsachen angeben, welche diese Eigenthümlichkeiten haben, und durch deren Statthaben im bestimmten Fall natürlich auch die Eigenthümlichkeit statthat, aber zu etwas Anderem kommt man nicht als dazu, Facta auf Facta zurückzuführen.

Wie hat sich die Phosphorescenz des Meeres erklärt? Sie hat sich erklärt, seit man fand, dass sie von Thierchen herrührt, welche Phosphorescenz besitzen, und deren Ueberreste dazu beitragen, das Meer leuchtend zu machen. Das heisst, die Phosphorescenz des Meeres ist nicht diesem eigenthümlich, sondern gewissen Dingen in ihm; weiter muss nun betrachtet werden, was sie an diesen selber ist, und in welches letzte thatsächliche Verhalten sie sich da auflöst.

Nimmt man drei Pflanzen von derselben Art, die mit Blättern von gleicher Grösse und Stärke versehen sind, thut jede in ein Gefäss und stellt das eine ins Dunkle, das andere ins zerstreute und das dritte ins Sonnen-Licht, so macht man die Beobachtung, dass die erste Pflanze sehr wenig Wasser einsaugt, die zweite mehr und die dritte noch mehr. Diese Verschiedenheit des Verhaltens erklärt man aus dem Einfluss des Lichtes, d. h. das Mehr der einen Thatsache, der des Einsaugens, kommt von dem Mehr der anderen, nämlich dem Licht und dem Sonnenlicht. Die Thatsache, die Zusammengehörigkeit der zwei Thatsachen, die Auflösung des noch sehr dunklen Zusammenhangs dieser zwei Thatsachen in auch sonst Bekanntes oder analogisch leicht Vorstellbares ist auch hier das Wesen des ursachlichen Erkennens.

Von der Erwähnung der Pflanzen aus sei noch ein Blick in das Lebendige gestattet. Das Einfachste, worauf bis jetzt das bunte Gewebe des Lebendigen zurückgeführt worden ist, ist die Zelle. Diese ist nicht blos erschlossene, sondern ist wahrgenommene Thatsache; von ihr aus setzt sich der ganze Lebensprocess als wesentlich ein Vorgang der Zellenbildung fort. Was die ganze Frage nach der Erklärung des Lebens betrifft, so ist, mag man nun eine eigene Lebenskraft annehmen, die selbstverständlich an die wahrnehmbaren Phänomene des Lebendigen

möglichst eng angeschlossen werden muss, oder mag man im Leben nur eine besondere Verknüpfung der schon vor demselben und ausser demselben vorhandenen Stoffe und Kräfte sehen, wo natürlich die besondere Verknüpfung eben auch wirklich eine besondere, sonst nicht vorkommende ist, — so ist diese Frage nach der Ursache des Lebens keine andere als die nach dem thatsächlich Letzten, welches das Leben zu dem macht, was es ist, und dass das und das Leben sei, bleibt so gut eine blos thatsächliche Wahrnehmung oder quasi-Wahrnehmung, wie dass die physikalischen Atome so und so beschaffen sein müssen, damit sie in ihrem Zusammensein die und die Eigenthümlichkeiten haben können.

Dass die Seele, d. h. das Empfindende in uns nicht totus in toto et totus in qualibet parte sei, wie der Neuplatonismus und das Mittelalter lehrte, wird aufs allergewisseste gewusst; dass die Nerven die Erregung der Aussenwelt auf uns zum Gehirn leiten, und dass sie dort erst in Empfindungen unserer Seele sich umsetzen, steht ganz fest. Die Beweise sind bekannt, sie sind einfache thatsächliche Wahrnehmungen, die allerdings mit Nachdenken aufgesucht werden wollten, dann aber auch nichts thun als zeigen, dass die scholastische Annahme unrichtig, d. h. nicht thatsächlich war. Wird aber ein Wissen dadurch höher und besser, dass man es nicht gerade mit den Händen tappt? Die Seele erhält Wahrnehmung von der Aussenwelt durch die Nerven. Was ist in diesem Satz von ursachlichem Wissen enthalten, das nicht eigentlicher und mit mehr Recht einfach thatsächliches Wissen genannt werden müsste? Man weiss damit, dass, wenn wir ein Ding draussen sehen, falls es kein blos subjectives Sehen ist, dies nicht so zu verstehen ist, als hätte das Ding irgend eine Wirkung unmittelbar auf die Seele geübt, sondern die Wirkung richtete sich auf das Auge und traf die Nerven, und die pflanzten die Erregung fort ins Gehirn. Was ist das anders als eine vielfache Thatsache, aber immerhin Thatsache, so gut wie der Ton d eine Thatsache unserer Empfindung ist, von dem wir nachher finden, dass er aus so und so vielen und so und so gearteten anderen Thatsachen sich eigentlich, d. h. abgesehen von unserer letzten Empfindung, zusammensetzt.

Von der Kant-Laplace'schen Erklärung der Entstehung unseres Sonnensystems hat man längst gesagt, dass sie die Hauptkräfte und Gesetze der entstandenen Welt voraussetze, um sie entstehen zu lassen, d. h. sie setzt voraus thatsächlich bestehende Dinge und Verhaltungsweisen der Dinge oder Gesetze, beides hat sie aus der wissenschaftlichen Wahrnehmung des thatsächlich Bestehenden genommen, und lässt dann dieses nach seinen angenommenen Eigenthümlichkeiten die Welt bilden. Das ist, wie wenn man Feuer anmacht. Da bringt man die Thatsachen zusammen, deren Zusammensein eben die Eigenthümlichkeit hat, Feuer zu sein. Beidesmal sind diese wirklichen oder angenommenen Thatsachen das Wesentliche unseres Wissens, ohne welches ihr Zusammenthun zu einer neuen Thatsache gar nichts wäre.

Die Theorie Darwins will alle Thiere, die je gewesen sind, herleiten von einem einzigen Urthier durch allmähliche Umbildung im Laufe von undenklichen Zeiten nach der Methode der natürlichen Zuchtwahl. Würden die Thatsachen als sicher und zutreffend erkannt, auf welche er seine Vorstellung des Entwicklungsganges der Thierwelt zu stützen sucht, so wäre die Vorstellung zwar noch nicht als die erwiesen, welche das Bild des wirklichen Verlaufs in der Natur wäre, aber sie wäre eine durchaus mögliche in dem Sinne, dass es vielleicht so gewesen ist; und würden Thatsachen gefunden, welche zeigten, es sei so gewesen, so hätten wir die wissenschaftliche Erklärung der Sache. Aber was hätten wir darin anders, als eine Reihe aufeinanderfolgender Thatsachen? und überdies noch die Thatsache, d. h. anzunehmende Wahrnehmung, dass von Natur in eine einzige Urart die Anlage zu all der grossen Mannichfaltigkeit der Thierwelt gewissermassen eingeschlossen gewesen. Was wir jetzt auf viele Anfänge, d. h. einzelne erste Thatsachen, zurückführen, wäre dann auf Eine erste Thatsache zurückgeführt, aus deren reicher Anlage sich dann nach gewöhnlichem Naturlauf die scheinbar typisch getrennte Mannichfaltigkeit ergeben würde, aber Thatsachen blieben es immer.

Man hatte lange Zeit nicht gewusst, welches die Ursache sei, d. h. welche Thatsache da sein müsse, damit in einem Fall

ein Männchen, im andern ein Weibchen erzeugt werde. Man hatte nun von gewisser Seite Beobachtungen und Versuche angestellt und sich auf Grund derselben zu der Annahme berechtigt gehalten, dass, im Falle die Befruchtung stattfinde kurze Zeit nach der Loslösung des Eies vom Mutterstock, ein Weibchen entstehe, wenn sie aber erst nach längerer Zeit stattfinde, der Fetus männlich werde. Man hat diese blosse, blinde Thatsache heller zu machen versucht durch die Vermuthung, kurz nach der Periode sei das Ei noch von dünner Häutung, es könne also mehr Samen eindringen, später werde die Häutung dicker, es dringe weniger Samen ein; dies mache den Unterschied der Geschlechter. Man braucht nicht zu besorgen, wie man wohl gethan, dass ein solches Wissen in den Naturlauf, der ungefähr gleichviel Knaben und Mädchen stets hervorbringe, störend einzugreifen vermöchte. Machte das Mehr oder Weniger des Samens den Unterschied der Geschlechter aus, so wären Knaben auch im Anfang nach der Periode möglich, falls zufällig das Ei nur von wenig Samen getroffen würde oder nur wenig eindringt, und ebenso Mädchen gegen Ende der regelmässigen Zeit; aber ein factischer Anhaltspunkt wäre es immer und eine Ursache im naturwissenschaftlichen Sinne, d. h. die Auflösung einer Thatsache in andere einfachere oder, wenn man will, fasslichere, wiewohl die Verknüpfung zwischen den Thatsachen selber auch nur wieder eine thatsächliche wäre. Indess hat sich die ganze Sache nicht bestätigt, so dass das Beispiel lehrreich, aber leer ist.

Nach allem dem kann es als ausgemacht gelten, der eigentliche Sinn von: vere scire est per causas scire, in den Naturwissenschaften ist: bleibe nicht bei einer Thatsache der Wahrnehmung als solcher von vornherein stehen, sondern forsche, ob es nicht zu ihrem eigenthümlichen Wesen gehört, ein Vorgang zwischen mehreren Dingen zu sein, und suche zu ermitteln, zwischen welchen und wie beschaffenen Dingen er statthat, sei aber dessen gewiss, dass das Factische wieder in Factisches aufgelöst wird, so dass der eigentliche Gegenstand und das Ziel des Wissens ist, das Factische mit allen seinen Eigenthümlichkeiten zu erkennen.

5. Kapitel.

Grundbegriffe der Logik.

Die logischen Gesetze kommen bereits bei der äusseren Erfahrung vor, wie sie denn überall ihre Stätte haben, wo vorgestellt und gedacht wird; wir behandeln sie gleichwohl am füglichsten hier, weil ihr eigenthümliches Wesen im Unterschied von und in Beziehung auf die äussere Erfahrung gerade sich am deutlichsten machen lässt. Wir besprechen aber nur zwei von ihnen, das Gesetz der Identität mit dem, was unmittelbar damit zusammenhängt, und das Gesetz des zureichenden Grundes, weil sie die Fundamentalsätze aller Logik sind und ihre Feststellung genügt, nicht nur einen Einblick in unsere etwaige weitere Behandlung der Logik zu gewähren, sondern auch für unsere nächsten metaphysischen Aufgaben nicht mehr erforderlich ist.

Den Anfang mache der Satz der Identität, weil er nach der allgemeinen Ueberzeugung die Grundlage all unseres Denkens sein soll. Ueber denselben drückt sich Aristoteles, der ihn zuerst mit Präcision ausgesprochen hat, ungefähr so aus: „Es ist unmöglich, dass Dasselbe zugleich zukomme und nicht zukomme Demselben und in derselben Beziehung (*κατὰ τὸ αὐτό*). — Dieses ist das festeste von allen Principien; — denn es ist unmöglich, dass irgend jemand annehme, Dasselbe sei und sei nicht. — — Darum gehen alle, welche Beweise vorbringen, auf dieses als letzte Annahme zurück.“ Das ist das Gesetz. Wir suchen einen Fall. Wenn ich sage, das und das Prädicat, z. B. leuchtet und erwärmt, kommt der Sonne zu, so kann ich nicht gleichzeitig, d. h. von demselben Augenblick, sagen, die Sonne leuchtet jetzt und die Sonne leuchtet jetzt nicht. Aristoteles hat noch hinzu-

gesetzt: „und in derselben Beziehung"; denn man kann den Satz, die Sonne leuchtet jetzt und die Sonne leuchtet jetzt nicht, beide wohl aussagen, wenn man den einen von der östlichen, den anderen von der westlichen Halbkugel verstünde; sagt man aber mit Beziehung auf die östliche, die Sonne leuchtet jetzt, so ist es unmöglich, dass gleichzeitig der Satz gebildet werde, die Sonne leuchtet jetzt nicht. Ein anderes Beispiel: ist es richtig, dass ein Dreieck drei Seiten hat, so kann es nicht richtig sein, dass dasselbe Dreieck oder dieselbe Figur, welche mit dem Namen Dreieck bezeichnet wird, mehr oder weniger als drei Seiten habe. Ist ein Mensch jung, so kann er nicht gleichzeitig und in demselben Sinne d. h. Bedeutung des Wortes alt sein, nicht 17 und 71 Jahre im gleichen Sinne von Jahren haben. Wer will an den Fällen und an der Regel zweifeln? sie ist das sicherste Princip nach Aristoteles. Wie weiss man es? Im aristotelischen Ausdruck der Regel sind noch die Spuren enthalten, dass er sie zunächst aus der Erfahrung, aus den zeitlichen und räumlichen Beziehungen der Subjecte und Prädicate, durch Abstraction gewonnen hat. Diesen Spuren folgend wollen wir versuchen, den Grund, die Ursache der Gewissheit des Satzes zu entdecken. Sage ich, Sokrates ist ein Lehrer, so sage ich damit, die und die Person, mit dem und dem Namen und sonstigen Umständen, hat die Eigenschaft, Andere zu unterrichten. Der Satz drückt zunächst nichts aus als eine blosse Wahrnehmungsthatsache; inwiefern hat er nun so etwas Unumstössliches? warum kann Sokrates, insofern er ein Lehrer ist und Andere unterrichtet, nicht zugleich kein Lehrer sein und nicht unterrichten? Sehe ich die Thatsache an, die ich mit den Worten gesetzt habe, so finde ich, dass Sokrates unterrichtet. Unterrichten heisst das und das Bestimmte thun, und ich finde, wenn er das und das Bestimmte thut, so thut er es, und sehe weiter, dass durch die Thatsache, die ich setze, eben die Thatsache gesetzt ist, und ich nicht im Stande bin, sie als nicht gesetzt zu betrachten. Dieselbe Unmöglichkeit, welche auch ausgedrückt wird, facta infecta reddere non possum, d. h. dass ich nicht im Stande bin und mir nicht ausdenken kann, wie jemand nicht etwa blos die Folgen einer That aufhebt, so dass

es so gut ist, als sei nichts geschehen, sondern mache, dass die That selber nicht gewesen sei, — ich sage, dieselbe Unmöglichkeit finde ich gegenüber den Gedanken, die ich bilde oder ausspreche. Der Satz beruht somit auf innerer Erfahrung des Gemüthes, auf einem Versuchen und Probiren und Finden, dass ich nicht kann, und in allen ähnlichen Fällen nicht kann, und nicht können werde, so lange ich bleibe, wie ich bin. Aus dieser leicht erkennbaren Allgemeinheit und Festigkeit bildet sich die Regel oder das Gesetz.

Was ist aber der genaue Inhalt dieser gleichförmigen Thatsache des Geistes, dass wir wider das, was wir setzen im Vorstellen, nichts vermögen, dass wir, indem wir es setzen, eben dies thun, dass wir es setzen, und nichts Anderes? Es ist kein anderer, als dass das Gesetzte gesetzt, d. h. das Vorgestellte vorgestellt, das Gedachte gedacht, das Gefühlte gefühlt, das Gewollte gewollt werde. Er drückt nichts aus, als dass die Thatsache des Vorstellens stattgefunden hat in der Weise, wie wir sie vollzogen haben. Sokrates ist ein Lehrer, ist ebenso übereinstimmend mit dem Gesetz der Identität, wie: Sokrates ist eine Affenart. Beide sind gleichsehr gesetzt oder gedacht, und wir vermögen nichts dawider, dass wir sie gesetzt oder gedacht haben. Wir können zwar die eine Annahme bestehen lassen als real wahr und gültig, die andere beseitigen als real falsch und ungültig, aber dem Grundsatz der Identität sind beide gemäss. Dieser drückt nichts aus als das blos Formale, dass ein Gedanke so ist gedacht, ein Satz so angesetzt worden, wie er gedacht oder angesetzt worden ist. Ob Gedanke und Satz real wahr oder falsch sind, hat mit dem Princip der Identität nichts zu schaffen. Das Einhorn ist ein seltenes Thier in fernen Ländern, ist ebenso übereinstimmend mit jenem Princip, wie der Satz: das Einhorn ist ein fabelhaftes Thier. Ueber reale Wahrheit und Irrthum entscheidet nicht das Princip der Identität, — der falsche Satz ist so gut ein Gesetztes oder Gedachtes wie der wahre, — sondern darüber entscheidet, ob der Satz mehr als eine blos logische Thatsache ausdrückt oder nicht. Jenes Princip geht blos auf die Thatsache, dass etwas gedacht oder ausgesprochen worden ist, nicht aber auf die That-

sache, dass das Gedachte mehr als logische, dass es im prägnanten Sinne wirkliche Existenz habe.

Daraus folgt aber, dass das Gesetz auch auf Solches gehen kann, was einen Widerspruch in sich enthielte. Dieses Thier ist ein Schaf, dieses Thier ist eine Kuh, dieses Thier ist eine Schafkuh, sind alle gleichsehr gültig nach der Regel der Identität, nicht blos weil sie wirklich vorkommen — das Letztere als Missgeburt —, sondern weil das Princip alles unter sich befasst, von welcher Beschaffenheit es auch sei, nur schliesst es aus, dass z. B. das letztere Thier nicht das wäre, als was es bezeichnet ist. Das Werden ist Einheit von Sein und Nichtsein, wäre wohlverträglich mit dem Princip der Identität; denn es wird nichts damit gesagt, als dass dieser Satz, ob real wahr oder falsch, ausgesagt wird. Ob er real wahr ist, kann aber nicht aus dem Princip der Identität beurtheilt werden, sondern es muss die Thatsache des Werdens untersucht werden, ob sie so ist, wie sie die Formel ansetzt. Wäre sie so, so ist der Satz dann auch real richtig und nicht blos logisch correct. Aus dem Satz: die Seele ist ein einfaches Wesen, folgt nach dem Identitätsgesetz nichts, als dass behauptet wird, was mit den Worten gemeint war, dass sie nämlich nicht aus Theilen bestehe, Theile im gewöhnlichen Sinn genommen, denn die Seele sollte mit diesen Worten von der Materie unterschieden werden. Dies ist damit gesetzt und sonst gar nichts; dass in der Seele als einfacher nicht Vieles vorkommen könne, dass die vielen Gedanken einen Widerspruch zur Einfachheit und Einheit der Seele bildeten, würde man ganz gegen den Sinn der Identitätsregel daraus folgern. Was ausser dieser Immaterialität sonst noch der Seele eigen ist, muss aus den Thatsachen der Seele erkannt werden, nicht aus einer an sich für jeden Inhalt empfänglichen Formel. Wäre die Lehre Heraklits richtig, wäre alles in einem beständigen Fluss, wäre, bis ich sagte, der Himmel ist blau, er nicht mehr blau, so käme das Wort etwas verspätet für die Thatsache, aber der Gedanke, die Empfindung selbst nicht, und das Gesetz der Identität würde gelten, wie es jetzt gilt. Ja, wäre selbst die Einrichtung der Welt eine ganz andere, würde ich, was ich jetzt weiss sehe, gleich-

zeitig und in derselben Beziehung schwarz sehen und könnte ich diese Thatsache der Empfindung in Worten ausdrücken (in rothbraun und ä. haben wir eine Annäherung daran), so würde das Princip der Identität auch dann gelten; denn es geht blos auf den Act des Setzens, und der wäre da.

Dies ist häufig nicht gehörig beachtet worden und hat zu ganz falschen Systemen der Metaphysik geführt. Wir wiederholen es: das Princip der Identität geht blos auf die Thatsache des Setzens, Vorstellens, nicht auf die weitere Thatsächlichkeit dessen, was gedacht wird, oder auf die gesetzte Thatsache selber und ihren Inhalt. Es wird blos thatsächlich erkannt im Gemüthe, seine grosse Kraft besteht darin, dass es etwas Festes schafft. Wäre, was ich setze, gerade so, als hätte ich es nicht gesetzt, so fehlte jeder Anfang zu irgend welcher Gedankenbildung und Gedankenverknüpfung. Insofern ist der Satz und das Verfahren des Geistes, das er ausdrückt, das thatsächliche Fundament alles Wissens. Habe ich einmal etwas gesetzt und zwar als Thatsache im prägnanten Sinne gesetzt und, wie es meist geschieht, als bleibende, dauernde, so muss sie als das, als was sie gesetzt ist, aufrecht erhalten werden, aber nicht wegen des Princips der Identität, sondern weil wir z. B. den Satz, die Sonne leuchtet, meinen nicht blos als von uns gedacht, sondern gedacht als äussere sich so findende und der Empfindung kundgebende Thatsache. Ein Zurückgehen auf den Satz der Identität beim Beweis ist nicht blos ein Zurückgehen auf den blossen Act, dass etwas gesetzt ist, sondern darauf, dass es als wahr und wirklich gesetzt wurde und somit als etwas, was erfahrungsmässig und thatsächlich es ausschliesst, anders zu sein, als es gesetzt wurde. All dies Wissen ist ganz und gar erfahrungsmässige Thatsache, einerseits des Geistes, andererseits der Dinge draussen. Unser Geist ist so eingerichtet, dass die Regel bestünde bei einem völlig anderen Bestande der sonstigen inneren und äusseren Wirklichkeit; ihren bestimmten, meist sofort gemeinten Inhalt empfängt die Regel blos von unserer frühen Bekanntschaft mit der Welt der inneren und noch mehr der äusseren Erfahrung. Dies Letztere, die Bekanntschaft mit der äusseren Erfahrung, hat sich bereits

in die Fassung des Princips bei Aristoteles eingeschlichen, wo er sagt: denn es ist unmöglich, dass irgend Einer annehme, dass das Nämliche sei und nicht sei. Noch viel mehr ist es sichthar an den anderen Fassungen und Deutungen, die man später dem Princip in der Philosophie gegeben hat; man könnte eine ganze Kritik mancher Philosophien schreiben blos von ihrer Fassung dieses Princips aus.

Kant wollte aus der gewöhnlich gewordenen Formel: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, das „zugleich" weg haben, weil in demselben der Satz durch eine Bedingung der Zeit afficirt sei, der Satz des Widerspruchs aber müsse als ein blos logischer Grundsatz seine Ausspriiche nicht auf Zeitverhältnisse einschränken. Der Satz in seiner gewöhnlichen Fassung verräth allerdings seinen in diesem Sinne empirischen Ursprung und besagt mehr, als das logische Gesetz als Thatsache für sich enthält, nämlich nicht nur, dass, was wir im Denken gesetzt haben, auch als solches mit allen seinen Umständen gedacht werden müsse, sondern auch, dass, wenn ich von einem Gegenstande sage, er ist roth, dieser selbe Gegenstand nicht gleichzeitig und in derselben Beziehung nicht-roth sein kann. Die erste Hälfte ist der logische Grundsatz rein, in der zweiten ist er bereits bestimmt durch die Art unserer äusseren Erfahrung, zu der auch die innere zu stimmen scheint, wiewohl Annäherungen an Anderes vorkommen. Man sagt wohl, eine geradlinige Figur schliesst als solche alle nicht-geraden Linien von sich aus; nun wissen wir thatsächlich, dass die krumme Linie keine gerade ist, also besteht eine geradlinige Figur nicht aus krummen Linien und umgekehrt. Um indess die Planetenbahnen aus den centripetalen und tangentialen Kräften zu gewinnen, construirt man dieselben nach dem Parallelogramm der Kräfte, wodurch sich stets gerade Linien ergeben, welche sich aber der Kreisform im Ganzen nähern, so dass man annimmt, bei dem momentanen und continuirlichen Wirken jener zwei Kräfte sei das Resultat nicht mehr von der Kreisform zu unterscheiden.

Aristoteles hat die negative Fassung des Princips der Identität. Diese ist die ursprüngliche; denn, wenn wir A gesetzt

haben, so finden wir, dass wir nicht vermögen, es als nicht-gesetzt zu denken, und dem entspricht die aristotelische Formel. Später hat man den Vorgang in zwei Stücke getheilt, einen Satz der Identität und einen des Widerspruchs daraus gemacht, so jedoch, dass man aus dem, welchen man zuerst aufstellte, den anderen ableitete, weil sie eben im Grunde ein und dasselbe Verfahren sind. Den Hergang selbst hat aus der Kantischen Schule z. B. Kiesewetter so beschrieben: „Beim Denken soll Mannichfaltiges in eine Einheit des Bewusstseins verbunden werden; man muss daher dasselbe unter einander in dieser Rücksicht vergleichen, und da findet man nun, dass es Vorstellungen giebt, wo das Setzen der einen das Setzen der anderen unmöglich macht, z. B. roth und nicht-roth, wo die eine Vorstellung die andere aufhebt. Solche Vorstellungen heissen entgegengesetzt, widersprechend. Vorstellungen, bei denen dies nicht stattfindet, die sich nicht einander aufheben, heissen einstimmig. — Der oberste Grundsatz des Verstandes für das Denkbare heisst nun: Einstimmiges Mannichfaltige lässt sich in eine Einheit des Bewusstseins vereinigen, ist denkbar. Für das Nichtdenkbare heisst der oberste Grundsatz: Mannichfaltiges, was sich widerspricht, lässt sich nicht in eine Einheit des Bewusstseins vereinigen, ist nicht denkbar.“ Es liegt zu Tage, die Regeln sind abstrahirt aus dem vorher beschriebenen Hergang, dieser Hergang selbst beschreibt eine Thatsache, wie der Geist mit den von aussen oder innen gegebenen Vorstellungen erfahrungsmässig verfährt und dabei die Nebenvorstellung gewinnt, dass er theils seiner eigenen Einrichtung zufolge, theils der Einrichtung der Dinge zufolge nicht anders zu verfahren vermag, der Versuch dazu ist vergeblich. So thatsächlich es ist, dass wir denken, wenn wir denken, so thatsächlich und nicht zu ändern ist es, dass wir drei gesagt haben, wenn wir es gesagt haben; das ist Thatsache des blossen Vorstellens. Der Inhalt des Gedachten oder Gesagten stammt aber vom Gegebenen her. Eine Kirsche ist roth nicht wegen des Satzes der Identität; denn wäre es wahr, dass sie im selben Augenblick und in derselben Beziehung auch nicht roth wäre, so würde die Aussage lauten: die Kirsche ist roth und

nichtroth, und das wäre auch nach dem Gesetze der Identität, und wir würden so wenig etwas daran ändern können, als wir jetzt an der anderen Wirklichkeit etwas ändern können.

Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist eine blosse Folgerung aus dem Satz der Identität und des Widerspruchs und sagt, dass es zwischen Bejahung und Verneinung genau des nämlichen Subjects und Pradicats in einem Urtheil kein Mittleres giebt. Ich stelle das und das vor oder ich stelle das und das nicht vor; sage ich, die Kirsche ist roth, so sage ich damit nicht, die Kirsche ist nicht roth; könnte ich sagen mit realer Wahrheit: die Kirsche ist roth und nicht-roth, so würde ich damit nicht sagen, dass die Kirsche nicht roth und nicht-roth sei.

Der Satz vom zureichenden Grunde ist ein anderer Hauptsatz der Logik. Alles, was gedacht wird, hat einen zureichenden Grund, so sagt man. Es ist nicht willkürlich oder darf nicht willkürlich sein, dass ich den und den Gedanken setze, das und das Prädicat einem Subject beilege, die und die Verbindung zwischen zwei Dingen vorstelle, sondern es muss etwas da sein, woraus das Andere erkannt wird, das ist der Grund, und die Folge ist das, was aus etwas Anderem erkannt wird. Der Knall, den ich höre, ist für mich ein Grund, dass ich erkenne, eine Kanone ist abgefeuert, der gehörte Knall giebt mir das Losbrennen der Kanone zu erkennen, die Vorstellung, dass man eine Kanone abfeuerte, ist die Folge des gehörten Knalls. Der Satz des zureichenden Grundes, sagt man ferner, kann nicht bewiesen werden, er ist im Verstande selbst gegründet.

Wir bemerken zunächst, von der letzteren Aussage ausgehend, dass dies nichts Anderes heisst als: wir finden die Regel in unserem Denken vor, sie ist daselbst gegeben, wie etwa die Idee einer geraden oder krummen Linie uns gegeben ist; es ist also ein Wissen von einer geistigen Thatsache, an sich nicht höher als jede materielle Thatsache. Wie die Materie draussen das Gesetz der Trägheit oder Schwere in sich hat, so hätte unser Verstand die Eigenthümlichkeit in sich aus Gründen zu erkennen; diese Eigenthümlichkeit wäre nichts als eine einfache Thatsache, die als Gesetz bezeichnet wird, weil sie in allen einzelnen That-

sachen des Denkens sich findet. Allein sieht man genauer zu, so gilt die Thatsache gar nicht in dem Sinne, wie man ihr gerne den Anschein giebt. Das Gesetz sagt nichts weiter, als dass man nicht unbesehen jede Vorstellung, jeden im Geist auftauchenden Gedanken für wahr oder real im präguanten Sinne halte. Denn wir machen bald die Erfahrung, dass zwischen Gedanke und Gedanke ein grosser Unterschied sei, die einen sind blos Bilder und leere Vorstellungen, die anderen haben Anwendung in den Aussendingen (von den moralischen Ideen sehen wir hier zunächst ab). Dadurch kommen wir dazu, unsere Gedanken an den Aussendingen zu probiren, und je nachdem wir sie dabei bewährt finden oder bewährt glauben, schreiben wir ihnen Gehalt und Realität zu. Einen Gedanken nicht ohne Grund annehmen heisst nicht, ihn aus etwas Anderem erkennen, sondern erkennen, dass man recht thue, ihn zu haben, dass er nicht leer sei. Die auf reinen Vorstellungen beruhenden mathematischen Wahrheiten sind blosse Thatsachen des Geistes, rohe Facta, um mich des Ausdrucks zu bedienen; daraus, dass wir sie haben und bilden, folgt ebensowenig, dass sie ausser unserem Vorstellen Werth und Wahrheit besitzen, wie aus der Vorstellung eines Centauren und seiner Darstelluug in der Kunst folgt, dass so etwas gewesen sei oder sein könne. Erst wenn die Mathematik Anwendung in der Erfahrungswelt da draussen bekommt, erhält sie ihre eigenthümliche Würde und Bedeutung. Diese Anwendbarkeit der Vorstellungen in der äusseren Erfahrung ist der Grund, auf welchem die Mathematik als Wissenschaft ruht. Bei der äusseren Erfahrung ist es von selbst offenkundig, dass da die Vorstellungen nur gelten, wenn sie nicht erfunden, sondern der Natur abgelauscht oder von ihr uns klärlich an die Hand gegeben sind. Was die Gesetze unserer theoretischen Geistesthätigkeiten betrifft, so würde es diesen nichts helfen, wenn sie noch so stark und unwiderstehlich sich uns aufdrängten, sobald wir die Erfahrung draussen anders fänden, wir würden in diesem Fall diese Gesetze für Einbildungen und leere Träume halten, wie wir auch die Gebilde unserer Phantasie zwar für reizend, aber darum doch oft genug für luftig erkennen. Mit anderen Worten: der Satz des Grundes

geht nicht auf Vorstellungen als solche, — bei denen giebt es oft keinen Grund, wenn man nicht ihre Thatsächlichkeit, dies, dass sie eben da sind, für einen solchen ausgeben will —; er geht auch nicht auf das Denken als solches, — die Phantasie ist gar oft logisch sehr consequent und verbindet durchaus Mannichfaltiges zu einer Einheit des Bewusstseins —; sondern er ist eine erfahrungsmässig gelernte Regel zur Erzeugung reeller Erkenntnisse, d. h. solcher, denen ein Gegenstand irgendwie entspricht. Er führt die Logik aus sich selbst heraus, aus den blos inneren Thatsachen zu den äusseren und zu beider Verbindung. Ohne diese würde er niemals den Rang einer Regel erhalten haben. Er beruht so auf lauter complicirten, in lauter Thatsachen wurzelnden Betrachtungen, selber eine Thatsache.

6. Kapitel.

Revision der obigen Begriffe über den Menschen auf Grund des gewonnenen Realismus.

Wir gehen von der äusseren Natur über zu unserem Ich, unserem Geiste, um nachzusehen, ob wir für dessen Erkenntniss durch die erlangten Sätze über die äusseren Dinge etwas gewonnen haben. Wir müssen dazu unseren ganzen Gang recapituliren.

Anfänglich erwies sich nichts als existirend denn unser vorstellendes, fühlendes und wollendes Ich. Alles, was wir dachten, fühlten, wollten, waren Zustände desselben, Vorstellungen im weiteren Sinne. Das vorstellende Ich und seine Vorstellungen, das war es, was wir kannten, und sonst nichts. Und was wir im Himmel und auf Erden vorstellten, und dieser Himmel und diese Erde selbst, waren nichts als Vorstellungen, und anders denn als unsere Vorstellungen kannten wir es nicht. Wir waren durch und durch Idealisten. Diesen Standpunkt gaben wir auf. Zwar steht es uns noch jetzt so fest, wie je, dass wir nichts kennen ausser Vorstellungen, nichts sind, als was wir vorstellend, d. h. vorstellend im engeren Sinne, fühlend und wollend sind. Aber in einem Punkte sind wir über den ersten Idealismus hinausgegangen. Wir setzten, d. h. dachten die Wahrnehmungsvorstellungen als Wahrnehmungsdinge mit ihren Eigenschaften und Wirkungen auf uns und auf einander. Diese Annahme machten wir zur mehreren Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen. Dieses Mehr-erklären-wollen ist ein thatsächlicher Befund unseres Ich, es wird uns durch die realistische Annahme äusserer Dinge Vieles in unseren Wahrnehmungen verständlicher, was bei strengem

Idealismus ganz unerklärt bleibt, während das Erklärenwollen auch bei ihm vorhanden ist. Wohlzumerken, wir kehrten nicht zu der ursprünglich verworfenen Behauptung zurück, dass die Vorstellungen Bilder der Dinge seien, denn diese Dinge als Originale kennen wir nicht erst, um nachher die Vorstellungen als ihre Copien erkennen zu können, sondern wir setzten die Wahrnehmungsvorstellungen als Wahrnehmungsdinge schlechtweg an. Von diesen Wahrnehmungsdingen zogen wir ab, was nach Ausweis des genaueren Studiums der Wahrnehmungsvorstellungen selbst diesen nicht zukommen kann; alles Andere behielten wir bei, weil sich zeigen liess, dass jede Umänderung desselben grundlos oder willkürlich, ja von Erklärung abführend ist. Es blieb uns also unser erster Satz: Alles im Ich sind Vorstellungen, und ausser Vorstellungen hat das Ich keinen Inhalt; dieser Satz wird jetzt näher so erklärt: die Vorstellungen des Ich, soweit sie Wahrnehmungsvorstellungen sind, werden erregt durch Einwirkung der äusseren Dinge auf das Ich als vorstellend, fühlend und wollend, mit einem Worte: auf unsere Seele. Wie diese Einwirkung zu denken ist, ist Sache der wissenschaftlichen Erfahrung auszumachen; denn vom Geiste aus ist es blos gewiss, dass die Wahrnehmungen von aussen in der Seele erregt werden, nicht aber liegt darin mit eine Vorschrift, wie sie erregt werden. Hier ist der Ort, wo sich die Aufgabe einer wissenschaftlichen Psychologie stellt, d. h. einer Lehre vom Verhältniss der Seele zum Leib in Bezug auf Vorstellen, Fühlen und Wollen. Dies ist der Berührungspunkt zwischen Naturwissenschaft als solcher und Seelenlehre, zwischen Physiologie und Psychologie. Diese Psychologie auszuführen ist hier nicht unsere Aufgabe, nur gewisse mehr metaphysische Hauptpunkte müssen zur Hervorhebung kommen.

Zuerst ist bereits erwiesen, dass der Sensualismus eine falsche Erkenntnisstheorie ist. Der Sensualismus will alle Erkenntniss von den Sinnen herleiten, von der äusseren Erfahrung. Dass es aber Sinne als etwas Aeusseres zur Seele, als etwas Anderes denn als blosse Vorstellungen giebt, wissen wir nicht durch diese Sinne, nicht durch äussere Erfahrung, nicht sensualistisch, sondern blos durch den Idealismus selbst, welcher von sich aus und sich selber

beibehaltend dazu fortgeht, äussere Dinge und also auch unsern Körper mit seinen Sinneswerkzeugen als etwas unabhängig von unserem Vorstellen und zwar als äussere Existenz anzunehmen. Die Grundlage des Sensualismus, wäre dieser wahr, würde daher rein und streng idealistisch sein. Aber auch im Verlauf der Naturerkenntniss hat sich herausgestellt, dass dieselbe gar nicht eine blosse Aufnahme durch die Sinne ist, dass es erstens eine Unterscheidung giebt zwischen der rohen, nächsten Wahrnehmung und der kunstmässigen und indirecten. Diese Unterscheidung drängt sich gar nicht so auf, erst bei scharfem Beobachten und beim Nachdenken über die verschiedenen Ergebnisse der einen und der andern Wahrnehmung stellt sie sich heraus; nicht nur Aufmerksamkeit von Seiten unseres Geistes ist dazu nöthig, sondern ein künstliches der Wahrnehmung zu Hülfe kommendes Erfinden und Entdecken. Zweitens, die letzten Thatsachen, zu welchen wir so in der äusseren Natur hingeführt werden, sind nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, sie beruhen blos auf indirectem Beobachten und Versuchen, ja die Meisten sind dabei der Lockung erlegen, aus dem nicht mehr sinnlich Wahrnehmbaren in ein Uebersinnliches hinüberzuschreiten, was wir verwarfen als einen unerlaubten Sprung, der sich nicht einmal entschuldigt durch den Schein grösserer Erklärbarkeit der Dinge; wenn man ihn gemacht hat, wird im Gegentheil alles unerklärlicher. Drittens, es gab eine Menge Vorstellungen, welche bei der Naturerklärung die meiste Hülfe leisten, und die nicht von der Sinneswahrnehmung, weder der directen noch der indirecten, können genommen sein. Solche Vorstellungen waren die geometrischen und arithmetischen Grundbegriffe und Methoden, Theile im Begriff von Raum und Zeit, die Begriffe von Substanz, von Ursache und Wirkung. Diese Vorstellungen, als reine, bezeichneten wir als mögliche Vorstellungen, ihre Anwendbarkeit auf die äussere Natur musste jedesmal besonders nachgewiesen werden. Diese Anwendbarkeit war eine indirecte, denn diese Begriffe sind nicht unmittelbar in der äusseren Erfahrung gegeben, aber diese leitet uns an, sie in ihr zu probiren, und bei diesem Probiren erweisen sie sich als thatsächlich gültig.

Durch diese Anwendbarkeit erschloss sich uns erst die Welt der äusseren Dinge vollkommener. Dabei erwies sich uns der Unterschied zwischen der äusseren Welt und unserem Geist nicht so gross. Durch Erfahrung lernten wir in beiden alles, d. h. das Letzte in Natur und Geist ist ein thatsächlich Gegebenes und Festes. Dieses thatsächlich gegebene Letzte liess sich blos als solches erfassen. Was Vorstellen, was Vorstellendsein u. s. w. ist, das wissen wir sehr wohl, können es aber nicht näher beschreiben. Ebenso, was äusseres Sein ist, lernen wir blos, indem wir es als thatsächlich erfassen; äusseres Sein ist das, was wir meinen, wenn wir die Wahrnehmungsvorstellungen als Wahrnehmungsdinge ansetzen, annehmen, denken; eine andere Erklärung giebt es nicht. Ebensosehr blos thatsächlich ist uns das Wie des Geschehens im Geiste und in der Natur gegeben. Wie es ein Gedanke z. B. macht, einen andern nach sich zu ziehen, wir wissen es nicht, nur dass es beständig thatsächlich sich ereignet, kennen wir. Ebenso wissen wir, dass auf bestimmte äussere Thatsachen regelmässig andere folgen, aber wir wissen es blos thatsächlich; wie es gemacht wird, bleibt uns verborgen. — Unsere Seele haben wir als Substanz zu denken, d. h. als letzte feste Thatsache, an welche sich weitere Thatsachen anschliessen. Aber gerade wie im allgemeinen Begriff der Substanz, so liegt auch hier unmittelbar nichts darin ausgesprochen, ob sie entstanden sei und ob sie vergeht. Wir haben sie anzusetzen als ein Ding mit vielen Eigenschaften und zwar wie beim allgemeinen Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften, so nämlich, dass die Eigenschaften in einander sind, wie wir uns ausgedrückt haben. Das Vorstellen ist nicht ohne das Ich, das Ich nicht ohne das Vorstellen, das Fühlen nicht ohne Vorstellen, nur a potiori nennen wir Eins Fühlen, ein Andores Vorstellen und ein Drittes Wollen. — Ursache und Wirkung haben wir zu setzen zunächst im Verhältniss der Seele zum Leib und der äusseren Welt. Wie diese Wechselwirkung näher zu denken, lehrt die physiologische Psychologie. Es hat sich da ergeben, dass die Einwirkungen durch die Nerven geschehen, dass diese Nervenerregungen mechanisch zu denken sind, mechanisch im weiteren Sinne als eine Bewegung, Erzitterung

kleinster Theile, welche sich fortpflanzt zum Gehirn und dort überspringt in die Seele. Bei diesem Ueberspringen wird, was bis dahin Nervenerregung und Bewegung war, Empfindung. Bewegung und Empfindung sind ganz unvergleichbar, es ist schlechterdings räthselhaft, wie die eine umschlägt in die andere. Aber das ändert an dem thatsächlichen Stattfinden dieser Wechselwirkung nicht das Mindeste. Das Wie aller Wirkung, alles Geschehens steht blos thatsächlich fest, ist auch beim Uebergang von Körper zu Körper blos thatsächlich feststehend, ist als allgemeiner Begriff ein möglicher Gedanke, aber ohne alle nähere sogenannte Einsicht in die Sache, d. h. es ist überall letzte Thatsache, die nicht mehr in weitere aufgelöst werden kann. Wir haben uns hier um so mehr zu erinnern, dass alles Erklären für uns nichts weiter ist als ein Auflösen einer Thatsache in mehrere, aus denen sie sich zusammengesetzt findet; selbst das ursachliche Erklären war nichts als ein Zerlegen eines Ereignisses als Thatsache in mehrere einzelne thatsächliche Umstände, aus denen es sich thatsächlich ergiebt. — Dass die Seele eine Beziehung zum Raume hat und zur äusseren Zeit, d. h. zur realen Aufeinanderfolge, haben wir bereits früher gesehen, ohne dass man deshalb die Regeln, welche für die äusseren Dinge hier gelten, sofort auf sie anwenden kann. Dass zwei Körper nicht an einem Orte sein können, kommt von der Undurchdringlichkeit der Körper, die Körper widerstehen der völligen Verdrängung oder Durchdringung; dies ist eine thatsächliche Eigenschaft derselben. Der Seele kann man ein Gleiches nicht beilegen; denn auf sie kommt man nicht wie auf die äusseren Körper, mit ihr kann man auch keine Versuche machen wie mit den äusseren Körpern. Was man von ihr beobachten kann, deutet darauf, dass dies Gesetz der Undurchdringlichkeit für die Seele nicht gilt; mindestens im Gehirn ist sie gegenwärtig, aber einen bestimmten Platz hat man für sie nicht zu finden vermocht. Wenn alles im Gehirn als voll angesehen werden könnte, nirgends ein effectives Vacuum in ihm existirte, so wäre erwiesen, dass die Seele mit irgend welchem oder welchen körperlichen Elementen gleichzeitig denselben Ort einnähme oder eine Beziehung auf denselben Raum hätte. Seele und Körper

würden sich sonach nicht hindern und in der Einnahme des Raumes nicht stören. Ob mehrere Seelen zusammen eine reale Ausdehnung bilden würden, ist demnach und nach der sonstigen Verschiedenheit beider, dass man nämlich auf die Atome kommt von den äusseren Wahrnehmungsdingen aus, auf die Seele aber von den geistigen Zuständen aus, nicht anzunehmen; es wäre eine blos willkürliche Vorstellung.

Der Materialismus ist durch unsere ganze Untersuchung ausgeschlossen. Nicht einmal der Sensualismus ist gerechtfertigt. Es ist daher fast überflüssig noch besonders hervorzuheben, dass die völlige Unvergleichbarkeit von Nervenerregung als Bewegung und Empfindung als ihrer Correspondenz in der Seele den Materialismus auch noch von dieser Seite unmöglich macht. Er führt gern für sich an, Empfinden könne eine Eigenschaft der Materie sein, wie Magnetismus, Electricität u. s. w., die auch nicht an jeder Materie zur Erscheinung kämen, gerade wie die Empfindung auch nicht, darum aber doch nicht als eine zur Materie hinzukommende höhere Kraft angesetzt würden. Aber Magnetismus, Electricität u. s. w. stehen der Bewegung nicht so gegenüber als von ganz anderer Art, wie Empfinden und Vorstellen, im Gegentheil sie werden mehr und mehr auf gewisse Bewegungen oder Schwingungen der Atome von der Physik zurückgeführt, sie gehören also mit zur Bewegung, welche so völlig unvergleichbar mit dem Denken ist. Wir brauchen auf Einzelnes gar nicht einzugehen, wie z. B. darauf, dass die Einheit unseres Ich sich nicht erklären lässt durch eine in sich zurückkehrende Bewegung oder durch mehrere sich treffende Bewegungen, dass mehrere Bewegungen im Gehirn nicht das Nachdenken und Vergleichen erzeugen können. Wenn selbst Bewegung im Gehirn = Empfindung wäre, so würde eine Kreisbewegung nichts sein als eine Reihe von Empfindungen, eine Reihe von Empfindungen ist aber nicht = unserem Ich, das Ich weiss sich nicht als eine Reihe, sondern als das, welches diese Reihe aufeinanderfolgender und gar nicht in sich zurückkehrender Empfindungen als eine Reihe auffasst und auf sich bezieht. Der Durchschnittspunkt mehrerer Bewegungen wäre nichts als ein Punkt; würde er ge-

dacht als ein Zusammenfliessen mehrerer Empfindungen in Eins, d. h. in Eine Empfindung, so wäre das eben Eine Empfindung, aber nicht eine Ichempfindung. Das Ich ist nicht blos Eins, sondern ein Ich, zwischen einer Empfindung und der Ichempfindung ist ein grosser Unterschied; mehrere Bewegungen = mehrere Empfindungen im Gehirn gleichzeitig ergeben noch gar nicht, dass eine Empfindung von der anderen weiss. Es würden wohl mehrere Empfindungen gleichzeitig im Gehirn sein, aber Vergleichen heisst: das Ich fasst diese mehreren Empfindungen als noch verschieden von ihm als Ich auf, unterscheidet sie von sich und unter einander; das ist ganz etwas Anderes, als sich aus dem blossen Zugleichsein mehrerer Empfindungen = mehrerer Bewegungen im Gehirn ergäbe. Nachdenken heisst nicht, dass eine Empfindung = Bewegung zu einer andern Empfindung = Bewegung hinzukommt, sondern dass die Seele ihre von der Empfindung unabhängige Thätigkeit und die im reinen Vorstellen gegebenen Begriffe auf die Empfindungen in der Wahrnehmung anwendet und diese in der Weise bearbeitet. Kurz: der Materialismus ist eine völlig gedankenlose Manier, hervorgehend noch aus der unglücklichen monistischen Neigung der absoluten Philosphie. Wie diese alles aus einem obersten Princip herleiten wollte, so der Materialismus auch; er nennt sich jetzt meist sogar nicht mehr Materialismus, sondern eben Monismus. Die absolute Philosophie versuchte als Princip die absolute Vernunft oder die Einheit von Idealem und Realem, — die Falschheit ihrer Methode und ihrer Grundbegriffe ist früher ans Licht gestellt worden, — der Materialismus will einen Monismus der Materie. Das wahre wissenschaftliche Princip aber ist nicht, alles partout aus Einem zu begreifen, sondern alles in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, und zwar alles nicht collective von vornherein, das ist plumpes Vorurtheil, sondern alles distributive, d. h. ein jedes Einzelne, und von diesem Einzelnen, wenn es dessen erkannte Eigenthümlichkeit fordert, zu Anderem fortzugehen, u. s. f. nach Anleitung des Gegebenen, nicht mit einer fixen, ganz willkürlichen Idee im Kopfe herumzuwirbeln unter den Dingen und alles wie Kraut und Rüben durcheinander

zu mischen, und dann zu meinen, man habe bewiesen, es sei alles Eins und aus Einem.

Wie haben wir aber die Seele vorzustellen? Als ein Wesen eigener Art, nicht vergleichbar den Atomen, — denn die Gründe dazu sind nicht stichhaltig, — welches in Wechselwirkung steht mit einem organischen Körper und durch diesen mit der Welt, zu welcher der organische Körper selbst gehört. Diese Welt wirkt auf den Körper und durch diesen auf die Seele und erzeugt so die Wahrnehmungsvorstellungen. Das ist die eine, die theoretische Seite unserer Seele. Diese Wirkung ist ganz ähnlich wie bei den äusseren Dingen zu denken. Wie diese ihre feste Natur haben erfahrungsmässig, wie man daher von Gesetzen bei ihnen reden kann, so auch und aus denselben erfahrungsmässigen Anlässen und weiteren Ueberlegungen bei der Seele. Es ist die Natur der Seele, auf die und die bestimmten Einwirkungen mit den und den Empfindungen zu antworten und den und den Vorstellungen. Das liegt nicht in der Willkür der Seele; wir können einen Lichtstrahl, den wir sehen, nicht nach Belieben empfinden als Zucker, den wir schmeckten u. s. f. Da erhebt sich wieder der Zweifel gegen die Annahme einer Aussenwelt, wie wir sie als real gesetzt haben. In der Seele erzeugt sich durch Einwirkung der äusseren so und so beschaffenen Dinge Empfindung und Vorstellung. Diese Einwirkung, als Bewegung gedacht, hat keine Aehnlichkeit mit Empfinden und Vorstellen; woher wissen wir denn aber, dass es doch Bewegung ist und bewegte äussere Dinge, auf welche die Seele mit Empfindung und Vorstellung antwortet? Könnten diese einwirkenden Dinge nicht ganz anders geartet sein, von nicht näher zu bezeichnender Qualität, und die Seele blos so geeigenschaftet, dass sie auf diese nicht näher angebbaren Einwirkungen der Dinge, welche Dinge selber nicht näher qualificirt werden können, so und so beschaffene Vorstellungen erzeugt, denen die Dinge in keiner Weise analog zu denken sind? Wer das behauptet, darf nicht meinen, die Kantischen Dinge an sich zu behaupten. Kant that, als wisse man von diesen Dingen an sich allerlei, namentlich dies, dass, was von Erfahrung = Wahrnehmungsvorstellungen gilt, von ihnen nicht gelte. Jener dagegen behauptet etwas ganz

Allgemeines, Unbestimmtes, er kann nicht entscheiden, ob die angenommenen Dinge nicht so sind, wie wir sie vorstellen, oder ob sie so sind; es giebt darüber für ihn keinerlei Gewissheit. Wir könnten uns mit dieser Vorstellungsweise dadurch abfinden, dass wir sagten, praktisch wäre es dasselbe wie wir; denn es wäre so gut, als ob die Dinge real so wären, wie wir sie im Vorstellen ansetzen. Allein wir verwerfen diese ganze Vorstellung als unberechtigt. Als wir vom blossen Idealismus abgedrängt wurden, da wurden wir nicht hingedrängt, überhaupt Dinge anzunehmen, sondern die Wahrnehmungsvorstellungen als Wahrnehmungsdinge anzusetzen. Von Dingen überhaupt können wir allerlei Vorstellungen bilden, diese sind mögliche Vorstellungen, aber es fragt sich, ob sich ihnen Realität verschaffen lässt. Das lässt sich jenen Dingen an sich nicht; denn zur mehreren Erklärung der Wahrnehmung wurde man nicht zu Dingen, sondern zu Wahrnehmungsdingen geführt, und diese, nach Abzug dessen, was nach Ausweis der genauen Wahrnehmung selber ihnen nicht zugeschrieben werden kann, zeigten sich als zur mehreren Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen nicht nur ausreichend, sondern sogar ausschliesslich geeignet. Man darf also nicht von der unvermeidlichen bestimmten und erklärenden Annahme zu einer willkürlichen unbestimmten und nichts erklärenden Annahme abschweifen.

Die Wahrnehmungsvorstellungen sind uns aufgenöthigt durch die Natur unserer Seele, wenn die äusseren Dinge durch unseren Körper hindurch auf sie wirken. Jetzt müssen wir uns einer früheren Bemerkung entsinnen, die wir damals nachdrücklich und ausführlich hervorhoben, nämlich der, dass wir uns keiner Vorstellungen überhaupt bewusst sind, wenn nicht Wahrnehmungsvorstellungen dabei sind. Wir drückten dies so aus: wenn die Seele denkt, mag der Inhalt ihres Denkens sein, welcher er wolle, so ist sie sich bewusst wach zu sein oder zu träumen, in beiden Zuständen aber ist sie sich ihres Körpers bewusst. Die Träume waren fast alle überdies körperlich verursacht, was man im gewöhnlichen Leben so ausdrückt: im tiefen Schlaf träumt man nicht. Wach sein aber heisst geöffnete Sinne haben, wahrnehmen im Allgemeinen, man braucht nicht stets ganz und

gar in eine einzelne Wahrnehmung versenkt zu sein, aber Wahrnehmungsvorstellungen begleiten all unser höheres Denken, ohne alle Wahrnehmung kennen wir kein solches Denken, überhaupt kein Bewusstsein in uns. Nach dem, was wir so thatsächlich kennen, müssen wir urtheilen: die Seele ist ein vorstellendes Wesen, vorstellend im weiteren Sinne, wo es Fühlen und Wollen mitbegreift, dessen Vorstellungen aber erst erregt werden dadurch, dass sie einem organischen Körper von der und der Art in der und der Weise geeint ist. Durch diese Einigung werden nicht blos Wahrnehmungsvorstellungen in ihr erweckt, sondern im Anschluss und auf Veranlassung derselben treten andere, reine, Vorstellungen in ihr hervor, welche die Seele auf die Wahrnehmungen anwendet und so ein stets sich erweiterndes und vertiefendes Bild von der Welt bekommt. Dies ist der genaue Ausdruck für das thatsächliche Verhalten. Daraus müssen wir schliessen: die Natur der Seele ist es, in Verbindung mit einem Leibe die und die Thätigkeiten zu entwickeln. Wir kommen zunächst um diesen Satz nicht herum; vielleicht, dass sich später noch ein Blick weiter zeigt, aber erst müssen wir die gegebene Thatsache rein und vollständig auffassen. Kein Wunsch, keine Hoffnung darf uns in der Darlegung des thatsächlichen Sachverhaltes stören. So oft wir von einer Seele Kenntniss haben, finden wir sie in einem Leibe; sinken die Sinnesorgane desselben in Unthätigkeit, d. h. hören die Sinnesempfindungen der Seele auf, so hört auch das Denken auf, ganz allgemein alles Denken, nicht blos das Wahrnehmen, das sinnliche Vorstellen, sondern alles Vorstellen, auch unser Ichbewusstsein; nichts bleibt unabhängig und ohne die Wahrnehmung vom Bewusstsein übrig. Was man davon gesagt hat, dass die Seele eine denkende Substanz sei, war falsch, wenn man damit meinte immer denkende, d. h. mit Bewusstsein und Reflexion vorstellende. Es ist das alles erfunden, um die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe in jeder Weise festzustellen, allein leere Erfindungen sind dazu ein schlechter Weg. Wir wissen nichts davon, dass die Seele denkt, wenn sie aller Wahrnehmung beraubt ist; ja, wenn die Seele selbst im Schlaf ein Vorstellungsleben für sich hätte, dessen wir

uns im Wachen nicht mehr entsännen, so ist auch im Schlaf die Seele nicht vom Körper gelöst, es würde auch so nur folgen: die Seele im Körper hat Vorstellungen. Wir können zunächst nicht anders urtheilen als: die Seele, wie wir sie thatsächlich kennen, denkt in Verbindung mit einem Körper und zwar so, dass das Denken als höheres freies Vorstellen erst hervortritt, wenn die Wahrnehmungen, d. h. die durch die Sinne unmittelbar erregten Vorstellungen gleichzeitig da sind, und wiederum so, dass die Wahrnehmung als Erweckerin des Denkens muss angesetzt werden. Die Seele ist nicht erst wach, und weckt den Körper, sondern die Sinne werden entweder von aussen durch nachweisbare Erregungen aufgerüttelt, oder sie sind so gekräftigt, dass sie sich wieder eröffnen, und dann erst tritt das höhere Vorstellen ein; dass der Wille einen indirecten Einfluss durch Gewöhnung auf den Leib auszuüben vermag, besteht damit sehr wohl. Wenn wir nun einen blossen Naturkörper vor uns hätten, so würden wir zweifelsohne sagen: dieser Körper zeigt unter den und den Umständen die und die Wirksamkeiten, lässt man die Umstände weg, so zeigt er die Wirksamkeiten nicht; soviel wir sehen, sind also die Umstände erforderlich, damit er seine Wirksamkeiten zeige; dass er sie ohne diese Umstände zeigen werde, davon wissen wir nichts, wir haben keine Vorstellung davon, es ist eine leere Möglichkeit. Man weiss, was leere Möglichkeit bei uns heisst, eine, die wir nicht schlechterdings ausschliessen können, für deren Realisirung, d. h. sie als Wirklichkeit zu denken, wir aber keinerlei Grund und Antrieb haben. Es ist eine leere Möglichkeit, dass der in die Höhe geworfene Stein aufwärts fliegen wird, statt herabzufallen. So lange aber dieselbe Naturbeschaffenheit bleibt, welche jetzt herrscht, wird der Stein zur Erde fallen; so lange dieselbe Beschaffenheit im Verhältniss von Leib und Seele bleibt, denkt die Seele blos auf Veranlassung und unter Voraussetzung von Wahrnehmung. Dies ist nicht materialistisch. Wir denken die Seele nach wie vor als ein Wesen eigener Art, nicht als ein Product der körperlichen Organisation; aber so lange wir wissenschaftlich verfahren wollen, d. h. von thatsächlicher Kenntniss ausgehen, ist die Seele ein Wesen,

welches durch äussere Reize erregt wird Vorstellungen, gebundene und freie, zu entwickeln, und sonst nicht.

Diese Vorstellung, über welche wir vielleicht später Gelegenheit haben in neuer Weise hinauszugehen, ist uralt in der Menschheit und in der Philosophie. In der Menschheit, insofern man sich die Seele nach dem Tode schattenhaft vorstellte, begierig nach einem Leibe, in dem sie erst wieder wirklich lebt; in den grossen geschichtlichen Religionen ist das nämliche Gefühl da als Glaube an die Auferstehung des Leibes, in der Theosophie als Annahme eines inneren Leibes der Seele oder des Geistes. Da die Theosophie gewöhnlich Wissenschaft zu sein behauptet, so ist zu erwidern auf ihre Annahme, dass sie hier blosse Willkür ist; von einem Seelenleibe wissen wir gar nichts, er wird blos angenommen aus dem Gefühl, dass nach dem, was wir kennen, die Seele ohne Leib nicht vorstellen wird, also nicht mehr als Seele existiren wird; aber die Annahme eines Seelenleibes als verschieden von unserem organischen Leibe ist blos eine phantastische, keine thatsächlich irgendwie gebotene Vorstellung, so richtig das Bewusstsein ist, welches dabei im Stillen leitend war. Philosophisch hat sich jene Behauptung dargestellt in Aristoteles, welchem die Seele die Entelechie eines organischen Leibes ist; Entelechie ist dabei eine teleologische Vorstellung, welche uns hier nichts weiter angeht, aber das will die Definition sagen, dass Seele und Leib nach dem, was wir theoretisch kennen, nur zusammengedacht werden können, d. h. dass Seele ohne Leib nicht vorstellend und denkend ist. In neuerer Zeit hat sich dieselbe Ueberzeugung in Leibniz dargestellt durch die Behauptung, jede Seele müsse ausser dem thätigen auch ein passives Princip haben, d. h. mit einem organischen Körper verbunden sein, mindestens mit der Exigenz eines solchen, d. h. nicht stets mit einem ausgedehnten, aber mit einem Keim, einer Anlage zu einem solchen. Das Grundgefühl ist wieder richtig, aber die Folgerung unbeweisbar, von einem Körper an der Seele kennen wir nichts als eben unseren, dieser zeigt sich auch nach dem Tode vollständig, die Seele nimmt nichts von demselben mit, was im Leben nachweisbar dagewesen und nun im Tode mit ihr davongegangen wäre.

Digitized by Google

Diese thatsächliche Wahrheit ist die Stärke des Materialismus. Was er Haltbares vorbringt, ist immer davon hergenommen, dass wir die sinnliche Seite unseres Geistes, die vom Körper abhängige, nicht wegbringen können, so dass die Seele als ein geistiges Wesen für sich bliebe. Denken ist nicht ohne Körper, das ist thatsächliche Wahrheit für uns. Folglich ist das Denken eine Function des Leibes und der Materie, das ist materialistisch verkehrte Folgerung daraus. Auch der Sensualismus stützt sich auf jene Thatsache, dass kein Vorstellen ohne Wahrnehmen, und hat darin Recht, aber er wird sofort falsch, wenn er darum behauptet, alles Vorstellen sei Wahrnehmen, nur verfeinertes und abgeleitetes Wahrnehmen. Wir können vor der Hand nicht umhin zu behaupten: so lange die Seele nicht im organischen Körper ist, so lange hat sie keine Vorstellung, kein Denken; da sie nun nicht durch den organischen Körper entstehen kann, so ist sie, falls sie vor demselben existirt, ein Wesen, welches die reale Möglichkeit hat, unter den und den Umständen sich zum Vorstellenden zu entwickeln, aber bis diese Umstände eintreten, ist sie nicht vorstellend, nicht Seele. Aber deshalb darf man sie nicht als Atom ansetzen; denn, was wir vom Atom kennen, nöthigt uns, dasselbe, ehe es ein zweites findet, das es zur Thätigkeit erregt (der Fall ist imaginär), ganz anders anzusetzen. Sie stimmen beide darin überein, Atom und Seele, dass wir nicht vorstellbar angeben können, was ein Atom für sich allein ist, was eine Seele ohne organischen Leib ist, d. h. wie wir sie anders beschreiben sollen als so: sie sind so und so beschaffen, dass sie unter den und den Bedingungen die und die Wirksamkeiten zeigen werden; aber deshalb ist die reale Möglichkeit beider, ihre blosse Natur eine durchaus verschiedene, wenn wir sie auch nicht begrifflich in diesem blossen Naturzustande näher zu beschreiben wissen. Eine Seele, die vom organischen Leibe geschieden ist, müssten wir nach dem, was wir bis jetzt thatsächlich kennen, als ein Wesen bezeichnen, welches kein Bewusstsein mehr hat, so wie wir im Schlaf, in der Ohnmacht sind, aber es verschieden denken von einer Seele, welche noch nie in einem organischen Körper war. Die Seele behält nämlich die Entwicklung ihres

Denkens in Folge ihrer Verbindung mit dem Leibe in sich, sie hat Gedächtniss und vielfach ausgebildete Vorstellungen. Diese würden nach dem Tode noch in ihr sein, ihre reale Natur wäre reicher als vor ihrem Leben im Leibe, nur wäre alles so gut wie nicht da, mindestens für sie selbst nicht, denn sie weiss nicht davon.

Die Frage, woher kommt die Seele? interessirt uns hier noch nicht mehr als die, woher kommen die Atome und die organischen Keime, wenn man besondere solche anzunehmen hat? Der Ursprung für alle kann derselbe sein; welcher es thatsächlich ist, können wir hier noch nicht entscheiden. —

Giebt es einen Unterschied von Menschen- und Thierseelen? Das ist eine Frage der Erfahrung und ihrer Untersuchung. Auf alle Fälle müssen die Thierseelen nach Art der Menschenseelen gedacht werden als Wesen besonderer Art, welche empfinden, fühlen und begehren; dabei steht nichts im Wege, dass sie specifisch von den menschlichen Seelen verschieden sind trotz allgemeiner Aehnlichkeiten. Z. B. dass die Thiere Ideenassociation haben, Gedächtniss haben, gewisse Ueberlegungen anstellen, ist unläugbar der Fall; dass sie Wissenschaft haben wie wir, ist durchaus nicht zu beweisen, weder Wissenschaft im ausgebildeten Sinne der exacten und philosophischen Methode, noch in dem vageren Sinne der ungebildeten Völker. Dass sie sich, wie diese, z. B. Geister als Ursachen der Naturereignisse denken, dass sie überhaupt nach Ursachen fragen im unbestimmtesten Sinne des Wortes, ist gar nicht zu beweisen. Die Darwin'sche Hypothese ist selbst als Hypothese — denn mehr ist sie bis jetzt durchaus nicht — blos denkbar, wenn man sie nicht auf das geistige Wesen des Menschen ausdehnt, ich meine hier geistig blos im theoretischen Sinne, im Praktischen wird sich zeigen, ist sie ganz unanwendbar. Der menschliche Leib mag nach Darwin'scher Hypothese aus dem Thierleib sich entwickelt haben, für die Entwicklung der Menschenseele hat dies nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Da stehen die Hauptbegriffe unseres Vorstellens im Wege. So schreibt Darwin ganz getrost und in gutem Glauben, die Grundlagen alles Denkens, die Empfindungen, seien bei Thier und

Mensch unläugbar dieselben. Das ist aber durchaus zu läugnen, sie sind ganz gewiss nicht dieselben, denn sonst müssten die Thiere Menschen sein. Zwar wenn man unter Empfindungen diese im elementarsten Sinne versteht, roth, gelb, süss, bitter u. s. w., so ist nichts gegen die Gemeinsamkeit derselben bei Thier und Menschen einzuwenden. Aber der Mensch hat diese Empfindungen nie als solche, auch nicht blos als blind vergesellschaftet mit anderen, sondern sofort als durchwebt mit höheren, aus der Sinnesempfindung nicht anders als durch einen Sprung, d. h. also nicht, ableitbaren Vorstellungen. Der Mensch hat nicht blos die Empfindung der Helligkeit, er stellt sofort einen hellen Gegenstand vor, oder denkt Helligkeit als Eigenschaft und leitet seine Wahrnehmungsvorstellung ursachlich her von Wahrnehmungsdingen. Mit diesen Begriffen, z. B. dem Causalitätsbegriff, machen es sich die Darwinianer sehr leicht. Sie geben etwa zu, weil Helmholtz sich dafür erklärt hat, der Causalitätsbegriff sei a priori im Menschen, d. h. nach ihnen, er sei den jetzigen Menschen angeboren. Wie kam er aber in den menschlichen Geist? Nach Einigen, alle denken nicht so weit, tauchte er auf in einem Menschen, dieser wandte ihn an, durch Uebung in seinem Gebrauch wurde er fest, erwies sich als eine Haupthandhabe zur Behauptung im Dasein, vererbte sich auf die Kinder, und in diesen ist er jetzt ein angeborener apriorischer Begriff. Das ist alles ganz schön, bis auf das erste Auftauchen. Woher tauchte er auf? Er muss als eine reale Möglichkeit im Menschen gewesen sein, und zwar von Anfang an, und nicht blos im Menschen, auch im Thiere, in der ersten Thierseele, die überhaupt da war. Denn aus blossen Ideenassociationen kann er nicht entspringen, die blosse Ideenassociation ist dies und nicht Begriff der Causalität; die Causalität sieht man als solche nicht und kann sie nicht empfinden, man kann blos durch Wahrnehmung veranlasst werden, sie zu denken und zu versuchen. Aber wo sie nicht als reale Möglichkeit ist, meinetwegen dunkel, verworren, aber immerhin vorhanden ist, da kann sie auch nicht auftauchen. Das müssen wir behaupten auf Grund unseres durch Erfahrung belehrten Denkens; denn die Erfahrung zeigt uns nirgends ein Hervor-

springen aus reinem Nichts, dies ist eine blos leere Möglichkeit gerade nach den Darwinianern. Dass diese reale Möglichkeit aber im Thiere sein sollte und nicht zum Bewusstsein kommen, ist nicht abzusehen; die Nerven etc. und das Gehirn machen hier nichts aus, denn die sind beim Thiere so wenig die hervorbringende Ursache der Empfindung wie beim Menschen, sie sind nur die erforderlichen Mitursachen, conditio sine qua non. Ueberhaupt thun die Darwinianer nichts, als dass sie, was man sonst auf mehrere Punkte vertheilte, in einem Urpunkt zusammenpressen; in diesem Urthier und in einer Urseele müssen alle Anlagen, welche sich bei Thier und Menschen finden, vereinigt gedacht werden, durch die äusseren Umstände treten diese Anlagen nach und nach mannichfach modificirt hervor. Der Geist aber als solcher kann sich nicht fortpflanzen, ist nicht zerlegbar in Theile u. s. w., er ist auch kein Product der körperlichen Organisation; jede Seele müsste mindestens als wie ein Atom für sich gedacht werden, welches andere Seelenatome an sich zieht und diese bei der Fortpflanzung mit weiter giebt. Das plötzliche Auftauchen der menschlichen geistigen Gaben müsste erklärt werden durch äussere Einflüsse. Allein diese sind beim Thier alle auch da. Ein Hund, welcher nach bewusster Causalität verführe, würde besser im Kampf ums Dasein ausgerüstet dastehen als der gewöhnliche Hund. Warum wird der Funke des Culturgeistes nicht aus ihm herausgeschlagen? Daraus, dass er nicht herausgeschlagen wird, muss man schliessen, er ist nicht in ihm, und so könnte man durch alle theoretischen Unterschiede von Mensch und Thier hindurchschliessen. Uebergangsstufen anzunehmen hilft da nicht; denn die Anlagen der Thierseelen wären die nämlichen wie die der Menschenseele, und so gut die theoretischen Anlagen im Menschen erwachen, so gut könnten sie auch im Thiere aufgehen. Ja, wenn die Thiere dieselbe theoretische Weise zeigten, wie der Mensch, nur der Unterschied der gestreckten und aufrechten Stellung und was sich klarer Weise daraus ergiebt, zwischen Thier und Mensch wäre, so hätte die Hypothese Wahrscheinlichkeit, oder auch, wenn der Mensch blos aufrechte Stellung hätte, in allem Uebrigen aber theoretisch wäre wie die

Thiere, so würde dasselbe gelten. So aber ist der Unterschied durchgreifend, nicht blos gradweise; er kann auch nicht durch verschwindende Uebergänge zu einem gradweisen werden, eben weil nicht abzusehen ist, warum, wenn die Thiere die Anlage zu denselben Begriffen hätten, sie nicht in ihnen sich von Alters her geregt hätten. Die Darwinianer berufen sich wohl auch auf das Gesetz der Continuität, die Natur mache keine Sprünge, man müsse die Uebergänge als allmähliche denken. Dieses Gesetz ist aber nicht wahr, überall sind Sprünge in der Natur. Wenn einmal Continuität gelten soll, dann muss sie streng gelten, dann aber müssen die Uebergänge unendlich klein sein, zwischen 0 und 1, zwischen 1 und 2 liegt ein unendliches Aufsteigen und Absteigen und zwischen jedem seiner gedachten Glieder wieder u. s. f. In dieser Weise findet sich die Continuität aber nirgends. Die Natur hat gar nicht die mathematische Continuität schlechthin. Diese ist blos in gewissen Gebieten nach Anleitung der Thatsachen ansetzbar, z. B. in der Bewegungslehre, wo aus zwei geraden, aber jeden Augenblick gleichförmig wechselnden Richtungen die Kreislinie hervorgehend gedacht werden muss. In anderen Gebieten heisst Continuität nichts, als dass die Arten nahe aneinander gerückt sind, aber nie so, dass eine wirkliche Unendlichkeit von Zwischenstufen jemals als durchlaufend könnte nachgewiesen werden. Die eine Art mag hervorgegangen sein aus der anderen durch Umbildung, aber da sind Sprünge, wenn auch sehr kleine, jedesmal nachweisbar und müssen angenommen werden.

Zu dem, was in dem Darwinianismus von wirklichem Thatsächlichen ist, gehört z. B. die Vererbung geistiger Eigenthümlichkeiten. Diese muss nach Ausweis der Erfahrung schlechterdings angenommen werden. Sie findet sich bereits bei der organischen Materie; diese behält gewisse innere Zustände, welche einmal ausgebildet sind, fest und sicher. Die Physiologen nennen das Gedächtniss des Organismus, was freilich nur als Analogie gelten kann, denn die organischen Keime sind keine Geister, aber was man im Geist Gedächtniss nennt, dazu ist allerdings bei der organischen Materie in dem Festgehaltenwerden von Eigen-

schaften eine Aehnlichkeit. In den Atomen hat man bis jetzt ähnliche Zustände nicht Grund anzunehmen. Die physikalischen und chemischen Atome sind nach der Lösung aus dem Zusammensein mit anderen gerade so, wie sie vorher waren; dies ist ein Grund dagegen, die organischen Keime und die Atome nur für gradweise verschieden, im Grunde aber für dasselbe zu halten. — Auch dass die körperliche Constitution einen grossen Einfluss auf die besondere Art unseres geistigen Lebens hat, ist unzweifelhaft; dass uns diese angeboren ist ganz gewöhnlich von Eltern und Grosseltern her, gleichfalls. So kann auch die Organisation überhaupt für geistige Regsamkeit sehr vorbereitet sein dadurch, dass Eltern und Grosseltern geistige Regsamkeit gehabt haben. Die Kinder von Culturvölkern sind durchschnittlich geistig begabter als die von uncultivirten und jedes wieder besonders begabt für die allgemeine Lebensweise der Nation. Ich sage, für die Lebensweise, nicht sofort für die Denkweise. Die allgemeine Lebensweise hat auch einen ersichtlichen Einfluss auf die leibliche Organisation, auf vorwiegende Muskel- oder Nerventhätigkeit u. s. w. Aber der allgemeine geistige Habitus ist bei allen Völkern derselbe, Philosophiren als Orientirung über die Welt in einem Sinne haben sie wohl alle. Sie alle haben Aberglauben, das will aber etwas heissen, das Thier hat keinen.

7. Kapitel.

Grundbegriffe der Moral.

Im Theoretischen steht die Sache so. Unsere Wahrnehmungen im weiteren Sinne sind durchaus abhängig von unserem Leibe und der Einwirkung der äusseren Dinge auf ihn; in ihnen ist die Seele durchaus gebunden. Sind diese Wahrnehmungsvorstellungen da, so entstehen noch andere Vorstellungen, die freien. Diese sind von verschiedenem Werthe, theils sind es Vorstellungen der Phantasie, theils sind es, wie Geometrie, Arithmetik, Raum, Zeit, Substanz, Ursache, Vorstellungen, welche, auf die Wahrnehmungen angewendet, zu einer reicheren und tieferen Erkenntniss dieser und der äusseren Natur, unseren Leib mit einbegriffen, führen, indirect auch dadurch viel zu richtigen Sätzen über unsere Seele verhelfen. Die freien, d. h. zunächst blos nicht in der Weise der Wahrnehmung gebundenen, Vorstellungen finden sich in allen Menschen; dass sie auftauchen, gehört zur Naturbeschaffenheit des menschlichen Geistes. Der Unterschied von Gebildet und Ungebildet ist dabei der. Die ungebildeten Völker haben nicht blos Sinneswahrnehmungen, sie haben auch die reinen Vorstellungen und wenden sie an auf die Sinnesdinge. Was den grossen Vorzug der gebildeten Völker ausmacht, ist, dass sie den Unterschied der nächsten, unmittelbaren und der genauen Wahrnehmung ergriffen haben. Dieser Unterschied findet sich auch bei allen Völkern, in einzelnen Theilen der Wahrnehmungen sind die ungebildeten Völker stets ausgezeichnet, aber sie haben dem Antrieb nicht nachgegeben, überall genaue Wahrnehmung zu suchen und ferner unter den reinen Vorstellungen die herauszufinden, welche reale Anwendung auf die genaue Wahrnehmung erleiden, und die

auszusondern, welche das nicht thun, welche leere, phantastische Möglichkeiten bleiben. Man darf sich nicht täuschen. Beide Unterscheidungen zu machen und festzuhalten ist sehr schwer, selbst für die Gebildeten. Unser Volk glaubt immer noch Vieles von dem, was wir als Aberglauben ansehen, welches regelmässig ein Gemisch ist von roher Beobachtung und blinder Anwendung irgend einer reinen Vorstellung. Die Griechen und Römer haben erst spät angefangen auf genaue Beobachtungen auszugehen und sie nie streng durchgeführt. Erst seit Galilei ist für die Naturwissenschaft dies der feste Leitstern geworden, allein selbst da haben sich die reinen Vorstellungen oft verwirrend eingemischt, wie z. B. die Geometrie bei Descartes und Spinoza, die Arithmetik bei Leibniz. Die Philosophie hat beständig mitlaborirt an dem allgemeinen Zustand des wissenschaftlichen Lebens; die platonische und die aristotelische Philosophie ist ein Gemisch von halbwahren Beobachtungen über Natur und Menschenwelt und von scharfsinnig, aber theilweise ganz falsch gewendeten Voraussetzungen aus der Vernunft. In beiden Philosophen war überdies ein falsch mystisches Element durch die Annahme, dass die letzten Wahrheiten und Principien, vom Geiste, *νοῦς*, ergriffen, unmittelbare Ueberzeugung bewirkten. Damit war die Beziehung der reinen Vorstellungen auf die Erfahrung und die reale Bewährung bedenklich gelockert. Aehnliche Voraussetzungen ist die Philosophie bis heute noch nicht los geworden. Man muss sich entschliessen, das Thatsächliche im Geiste wie in der Natur als das Letzte anzuerkennen, auf das wir kommen, und von dem wir ausgehen müssen, ohne dies Thatsächliche des Geistes darum für höher und vornehmer zu halten, als das der Natur.

Dies alles wird hier gesagt, um überzuleiten zur zweiten Betrachtung unseres Geistes, zur Betrachtung seiner praktischen Seite, zu dem Geist als begehrend, wollend, handelnd. Es ist ersichtlich, dass bereits die theoretische Seite einer Beurtheilung unterliegt, die das Eine und das Andere für höher, werthvoller, besser erklärte. Es ist unzweifelhaft, die genaue Beobachtung ist besser, steht höher als die vage und ungenaue; die richtige Erfassung der reinen Vorstellungen und ihre Beziehung auf Erfahrung

ist vorzüglicher als die zwar sehr bestimmte gewöhnliche, welche aber den Thatsachen unseres Geistes gar nicht conform ist. Warum macht man diesen Unterschied in der Werthschätzung? Wer die richtige Methode der Erkenntniss hat, kann mehr richtig erkennen, mehr erklären. Der Mensch hat aber von Haus aus einen Trieb zu erklären, dieser Trieb führt ihn vom Idealismus zum Realismus, da zeigt er seine Gewalt am deutlichsten. Mehr als diesen Trieb hat der Mensch aber auch nicht; er hat nicht einen bestimmten angeborenen Sinn für die wahre Erkenntniss, für die mit der Wirklichkeit stimmende; denn gewöhnlich ist er mit Erklärungen zufrieden, welche gar nicht richtig sind oder blos so ungefähr etwas vom Richtigen treffen. Wenn man z. B. die Naturphilosophie des Aristoteles nimmt, so ist sie fast ganz falsch; nichtsdestoweniger hat sie eine Menge Wahrnehmungen, auf welche sie sich stützt, aber diese Wahrnehmungen sind meist vag, zum Theil konnte er sie selbst nicht besser machen, ehe man auf den Gedanken kam, unsere Sinne als unzureichend für sorgfältige Beobachtungen künstlich zu schärfen. Auf der Naturbetrachtung ruht aber stets die Lehre von den Vernunftprincipien; es werden hier stets die als die ächten betrachtet, welche der Natur am besten beizukommen scheinen; auf beiden ruht dann die Lehre von der Seele und die theoretische Theologie.

Dass dem Menschen die theoretische wahre Erkenntniss so schwer fällt, hat noch einen anderen Grund. Der Mensch ist überwiegend ein praktisches Wesen, d. h. seine Erkenntniss dient seinem Willen. Der Mensch ist in seinem Dasein, auch in dem geistigen, wie er es kennt, an seinen Leib gebunden und an dessen Existenzbedingungen. Wie nun die Sinnesdinge in seiner Seele die Sinnesvorstellungen erregen, so mit gleicher Gesetzmässigkeit und Gebundenheit unserer Seele die Gefühle und Begehrungen, welche sich zunächst auf unser leibliches Dasein beziehen. Wir stellen nothwendig vor, es ist nicht in unsere Wahl gestellt, die und die leiblichen oder durch den Leib vermittelten Empfindungen und zwar die einen als mit Lustgefühlen verbunden, als angenehm, die anderen als mit Unlust oder Schmerz verknüpft, als unangenehm. Mit gleicher fester Thatsächlichkeit regt sich nach

dem Angenehmen der Wunsch es zu haben, entsteht vor dem Unangenehmen eine Abneigung. Wie aber in unserem theoretischen Geistesleben nach den Wahrnehmungsvorstellungen und in Beziehung auf sie sich andere Vorstellungen erheben, reine Vorstellungen, und, falls aus ihnen die real anwendbaren ausgewählt werden, die Erfahrungserkenntniss eine viel tiefere und richtigere wird, so ist es ähnlich mit unserem praktischen Geistesleben. Das sinnlich Angenehme und Unangenehme und dessen Begehren und Verabscheuen erweckt eine Menge von Vorstellungen, wie man auch noch handeln, über Handeln denken und fühlen könnte. Erst durch die richtige Auswahl unter diesen reinen praktischen Vorstellungen, durch Verwerfung der chimärischen, Ergreifung und Ausführung der realen, entsteht das wahre und ächte praktische Leben und in ihm das wahre und ächte menschliche Dasein.

Es handelt sich hier um das wahre Princip der Moral, wie es sich vorher um die ächten Grundsätze der theoretischen Philosophie gehandelt hat. Ich kann hier alles Einschlagende nur den Hauptpunkten nach erörtern; die ausführliche Grundlegung und Verarbeitung ins Einzelne gehört in eine Moralphilosophie. Die Metaphysik hat blos den Ort aufzuzeigen, wo, und die Art, wie diese Wissenschaft erwächst. Die oberste Regel ist auch hier: die Moral muss sich gründen auf thatsächliche, einfach im menschlichen Geiste gegebene Vorstellungen; das ist das Erste. Der zweite Canon ist: alle Moralprincipien, nach welchen Denkweisen, die sich in der Menschheit thatsächlich finden, gar nicht vorkommen dürften, sind falsch; dasjenige Moralprincip ist das wahre, bei welchem das Dasein auch anderer thatsächlich vorhandener moralischer Denkweisen als möglich bestehen bleibt. Der Satz wird in der Anwendung klar werden.

Von ihm aus behaupte ich z. B. die Freiheit des menschlichen Willens und selbst des Verstandes. Die Betrachtung ist so einfach, dass sie kaum jemand in den Sinn gekommen ist, höchstens als Nebenargument tritt sie hier und da auf, man muss sie aber zum Hauptargument machen. Ich meine dies. Sowohl der Verstand ist frei als auch der Wille. Der Verstand ist

frei, nicht in dem Sinne, dass er sich vorstellen könnte, was er wollte; er erschafft nichts, sondern ist in allem irgendwie gebunden, was er sich vorstellen kann. Er kann die Sinneswahrnehmungen nicht anders empfinden, als sie sich ihm darstellen; auch in seiner Phantasie sind Regeln, die er nicht zu durchbrechen vermag; in seinen höheren Vorstellungen ist er gleichfalls auf die angewiesen, welche ihm kommen, d. h. gegeben sind innerlich. Aber frei ist er z. B. darin, ob er den vagen Sinneswahrnehmungen sich hingeben will oder den genauen, ob er den reinen Vorstellungen blindlings nachgehen oder sie mit Besonnenheit in ihrer thatsächlichen Natur anerkennen will. Ich sage nicht, dass jedermann die Verpflichtung habe, sich der genauen Wahrnehmung jeden Augenblick zu befleissigen, oder metaphysische Erörterungen über die Grundbegriffe unseres Wissens anzustellen; das liegt nicht immer in seiner Macht, er hat gewöhnlich Anderes zu thun, was dringender ist. Ich sage nur, dass jedermann das thun kann, wenn er will, und dass dieser sein Wille frei ist in dem Sinne, dass ihm die Möglichkeit der genauen Erfahrung, der metaphysischen Untersuchung vorschwebt, und er sich von ihr kann anziehen lassen oder nicht. Ein Motiv, eine Vorstellung, welche ihm etwas zeigt, was er thun könnte, ist da, aber ob diese Vorstellung wirkt, den Einfluss hat, dass er es thut, das hängt nicht von ihr und ihrer Stärke ab, sondern zuletzt und wesentlich von seinem freien Willen. Denn gesetzt, es hinge nicht von seiner Willkür ab, so würde der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum aufgehoben. Wenn ein Mensch sagte: ach was! die genaue Beobachtung, auf die will ich nicht hören, die sorgfältige Untersuchung der Begriffe des Geistes, was wird die helfen, und er sagte dies nicht mit Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit, mit Zwang seiner augenblicklichen Beschaffenheit, die er schlechterdings nicht zu ändern im Stande wäre, so müsste man den gleichen Ansatz auch für den machen, welcher die genaue Beobachtung und die scharfe Zergliederung unserer Geistesbegriffe für Erkenntniss der Wahrheit fordert. Jede von beiden Behauptungen wäre nothwendig; der Eine wäre ebenso nothwendig von seiner Ansicht überzeugt, wie der An-

dere von der seinen, d. h. der Unterschied von Wahrheit und Irrthum wäre subjectiv aufgehoben. Die Menschen könnten nicht mit einander streiten. Denn nicht die Gründe machten die Ueberzeugung, gewönnen und eroberten sie, so dass der Mensch freudig ihnen zustimmt, sondern die subjective Festigkeit der Ansicht wäre es, was die Wahrheitsüberzeugung ausmachte. Ja, der grösste Unsinn könnte als Wahrheit gleichsehr ausgegeben werden; denn alles, was ein Mensch jeden Augenblick dächte, dächte er mit Nothwendigkeit so, wie er es denkt; da sich aber die Ansichten der Menschen widerstreiten, wie a und non-a verhalten, so wäre alles Entgegengesetzte, was in jedem Augenblick gedacht wird, zugleich alles auch wahr, Eins so wahr als das Andere, d. h. der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben. Jeder Mensch müsste die Ueberzeugung haben: was ich jetzt für wahr halte, kommt mir mit Nothwendigkeit wahr vor, was der dort für wahr hält, kommt ihm ebenso vor, und so fort durch alle Menschen hindurch. Es würde somit alles gegenseitige Besprechen, Untersuchen und Belehren hinwegfallen als unnützes Unternehmen. Es gäbe keine gemeinsamen Principien, von denen man ausgehen könnte; alles wäre in jedem Individuum nothwendig wahr in jedem Moment. Wissenschaft, ja selbst gewöhnliche Erfahrung würde wegfallen; wir würden, wenn Einer Grün sieht, wo der Andere Blau sieht, nicht mehr urtheilen: eins von beiden ist allein richtig, die Abweichung des Anderen muss sich aus besonderen Verhältnissen seines Auges oder zwischenwirkender Nebenumstände erklären, sondern es hätte damit sein Bewenden, dass der Eine Blau, der Andere Grün sieht, es wäre weiter nichts zu machen. Dem Einen würden diese Principien und Grundbegriffe als die richtigen vorkommen, dem Anderen jene; alle Auseinandersetzungen, dass die thatsächliche Realität derselben nicht nachweisbar sei, würde nichts helfen; er würde darauf bestehen, dass es ihm so vorkommt. Man wird vielleicht sagen: im Grunde ist es in der Welt so, wie du es ansetzest; die Menschen bestehen auf ihren Meinungen entsetzlich hartnäckig und lehnen alle Discussion darüber schnell ab, sowie es auf die Grundbegriffe zugeht. — Das

ist wohl wahr, aber unter Voraussetzung der Freiheit kann ich beides erklären, den Eigensinn, welcher sich auf seine Meinung steift, die Schwierigkeit, die es für die Vorstellungen hat, die uns zur Gewohnheit und anderen Natur geworden sind, sich umzubilden, und das Unternehmen, welches doch auch von Erfolg ist, und von dem aller Fortschritt in der intellectuellen Entwicklung abhängt, gewisse gemeinsame Wahrheiten zu suchen, zu welchen alle Menschen hingebracht werden können. Unter Annahme der Freiheit ist beides erklärlich, bei Nothwendigkeit ist der Versuch, den Anderen zu überzeugen, vergeblich und absurd. Dazu kommt, dass die Freiheit das natürliche Bewusstsein auch in theoretischen Dingen von jedermann ist. Daher haben auch alle Menschen von Haus aus den Glauben an die Freiheit, sich der Erkenntniss der Wahrheit aus Gründen anschliessen zu können. Diese Ansicht wird bewiesen durch die obige Aufzeigung, dass nur unter ihrer Annahme der thatsächliche Zustand des Menschen in Wissenwollen, sich gegenseitig Ueberzeugen und Belehren überhaupt existiren kann. Bei den Thieren nehmen wir kein Analogon dazu wahr; wäre das menschliche Denken nicht frei im obigen Sinne, so müsste es unter uns zugehen, wie beim Thier. Was dem die Sinnesvorstellung nicht unmittelbar in der Seele erweckt, das hat es auch nicht in der Vorstellung. Der Irrthum ist die grosse Prärogative des Menschen, dafür hat er aber auch den Trieb und das Suchen nach Wahrheit.

Man muss sich nur diese Freiheit nicht ganz falsch vorstellen. Diese Freiheit ist nicht ein Vermögen, der Wahrheit zuzustimmen und nicht zuzustimmen, wie man gerade Lust und Laune hat. Das kann man zwar auch. Es ist ein sehr wahres Wort: wäre die Mathematik unseren Leidenschaften so entgegen wie die Moral, so würde man ihre klarsten Beweise, soweit sie uns nicht passten, für pure Sophismen und Chikanen der Spitzfindigkeit ausgegeben haben. Die Freiheit drückt blos die Möglichkeit aus, sich den wahren Gründen einer Sache hinzugeben. Ueberhaupt, was Freiheit ist, hat man dadurch stets verfehlt, dass man sich einen sogenannten Vernunftbegriff von ihr machte, ein liberum arbitrium indifferentiae erdachte, ein

Vermögen, in jedem Moment von zwei entgegengesetzten Handlungen eine mit gleicher Leichtigkeit wie die andere thun zu können. Es war nicht schwer zu bemerken, dass das ein phantastischer Begriff war. Man muss die Freiheit in ihrer Thatsächlichkeit lernen, da lernt man sie wahrhaft. Wenn z. B. ein Geist in lauter falscheu Argumentationen in einer Wissenschaft zeitlebeus gewandelt ist und ein anderer in guter Methode, so wird, falls beiden ein richtiger, aber ganz neuer Satz der Wissenschaft vorgelegt wird, der erste sehr ungeeignet sein ihn zu fassen, der zweite ihn schnell begreifen. Aber beide sind frei und können das Bewusstsein ihrer Freiheit haben; nur macht der eine raschen Gebrauch von demselben, der erstere hat die Freiheit als die Möglichkeit sich umzulernen. Das geht aber nicht so schnell; die falschen Vorstellungen oder die halbwahren auszurotten und richtige an die Stelle zu setzen, ist keine Kleinigkeit. Ja, es kann sein, dass in einem alten Manne die Lebhaftigkeit des Vorstellens so abgenommen hat, so stumpf geworden ist, dass er eine neue Wendung der Wissenschaft nicht mehr mitmachen kann, es wird ihm zu schwer, alle seine Vorstellungen umzubilden. Gewöhnlich wird er dann auf seinen als den richtigen beharren, weil er die anderen nicht fasst, nicht wegen ihrer Unklarheit, sondern weil sie seinen herkömmlichen zu unähnlich sind, und wird sagen: weil ich es nicht verstehe, so ist kein Verstand darin, während Andere sie leicht fassen und ihre Wahrheit triftig beweisen können. Wenn er es so macht, so ist er eigensinnig und begeht einen nachweisbar falschen Schluss; er braucht es aber nicht so zu machen, er kann zugestehen, dass er nicht mehr im Stande ist, der Wissenschaft in der neuen Form nachzukommen, dass er das Jüngeren überlassen müsse; mindestens die Möglichkeit, dass die neue Form die richtigere sei, muss er dann offen lassen. Im letzteren Fall handelt er, wie er vom thatsächlichen Begriff der Freiheit im wissenschaftlichen Denken aus muss. Alles dies ist verständlich, wenn das Gefühl der Freiheit nicht trügt, unverständlich, wenn es eine Täuschung ist. Warum ist man aber so sehr gegen Freiheit eingenommen? gerade in der höheren Wissenschaft wird der Begriff am meisten perhorrescirt. Einmal weil die

Freiheit gewöhnlich ganz falsch beschrieben worden ist. Selbst Kant definirt sie als das Vermögen, eine Reihe absolut anzufangen. Freiheit ist, wenn eine Causalität schlechthin anfängt. Diese Freiheit haben wir allerdings in gewissem Sinne, nur schiesst sie nicht so schnell zum Ziel. Sie ist nach der voraufgegangenen geistigen Entwicklung sehr verschieden. Der Geist muss sie zur Leichtigkeit und Fertigkeit in sich ausbilden, sonst bleibt sie eine unerfüllte Möglichkeit. Sie wird im Theoretischen gehemmt durch eine Menge Untugenden, durch Eigensinn, Dünkel, der alles glaubt besser zu wissen, der nicht will, dass um ihn und nach ihm noch etwas erfunden werde. Ueberdies kann die Freiheit auch so gut wie verloren gehen. Es ist dies ein ganz gewöhnlicher Fall im Theoretischen. Schon die Jahre bringen eine Schwerfälligkeit im Vorstellen hervor, dazu kommt die an sich natürliche Neigung, sich möglichst in seinem Gedankenkreis zu halten. Die grössten Geister haben die Einwendungen gegen ihre Lehren, welche nach dem Urtheil der Nachwelt unwiderleglich sind, nicht begriffen, weil sie von dem Wahren aus, was sonst in ihren Ansichten lag, über den Fundamentalirrthum sich selbst täuschten und meinten, weil das und das wahr sei, so müsse das und das es auch sein. So bleibt auch im Theoretischen die Freiheit häufig blos als das Bewusstsein, dass, wenn man anders verfahren wäre, man auch zu ganz anderen Ergebnissen seines Nachdenkens gekommen sein würde, als der stille Vorwurf verlorener Zeit oder verfehlter Inangriffnahme, auch manchmal als die Klage, nicht die Anregung gefunden zu haben, die uns etwa nothwendig gewesen wäre. Denn der Eine findet von sich aus das Wahre in einer Sache, der Andere blos auf einen starken Impuls von Anderen her. Man sagt ganz gewöhnlich, ich bin jetzt zu alt, ich habe jetzt keine Zeit mehr, um die Sache von Neuem anzufangen.

Die Sache steht so: dass wir Wahrnehmungsvorstellungen haben überhaupt, und dass diese so und so beschaffen sind, darin sind wir nicht frei; dass es zwei Arten von Wahrnehmungen giebt, dass es reine Vorstellungen giebt, welche theils für sich können bearbeitet werden, wie die Mathematik, theils auf die

Wahrnehmungen angewendet ein reicheres Verständniss derselben ergeben, darin sind wir auch nicht frei. Das ist so in jedem Menschen, das haben wir nicht gemacht und können es nicht ändern. Aber das hängt von unserer Thätigkeit, von unserer Freiheit ab, ob wir uns mit der vagen Wahrnehmung und vagen reinen Vorstellung begnügen, oder ob wir die gelegentlichen Hinweise auf die genaue Wahrnehmung, das Herausgelocktwerden der reinen Vorstellungen ergreifen und Wissenschaft und Philosophie bilden. Dass dies aber nicht so blos von unserer Laune abhängt, dass dieser Entschluss Mittel und Zeit erfordert, zur Ausführung zu kommen, ist wiederum wahr. Ja, unsere Freiheit im Theoretischen kann häufig blos darin sich bethätigen, dass wir uns vor Irrthum hüten, unsere Vorstellungen nicht von vornherein für die einzig wahren halten, sondern auch andere Möglichkeiten der Wahrheit offen lassen.

Ganz ähnlich wie im Theoretischen ist es mit unserer Freiheit im Praktischen, im Fühlen und Wollen. Dass wir empfinden und begehren, darin sind wir nicht frei. Wie wir empfinden und begehren, darin sind wir gleichfalls gebunden. Dass wir das und das als angenehm empfinden, das und das als unangenehm, hängt nicht von unserer Willkür ab, ich rede hier von den körperlichen oder Sinnesempfindungen oder den organischen. Dass wir das und das begehren, das und das verabscheuen, darin sind wir gleichfalls nicht frei. So scheinen wir rettungslos den Lust- und Unlustempfindungen und den an diese sich anschliessenden Begehrungen hingegeben zu sein; denn dass wir begehren, was Lust bringt, d. h. sinnlich angenehm ist, verabscheuen, was Unlust erregt, d. h. sinnlich unangenehm ist, das ist keine Frage, falls man unter Begehren die unmittelbare Regung eines natürlichen Verlangens versteht, welches darum nicht immer Wille zu werden braucht, aber es zunächst werden zu müssen scheint, so dass wir dem praktischen Sensualismus anheimzufallen das Aussehen haben. Dies Letztere würde auch so sein, wenn nicht, gerade wie durch die Wahrnehmungsvorstellungen höhere Vorstellungen erweckt werden, so auch durch die sinnliche Lust und das sinnliche Begehren andere Gefühle und

andere Begehrungen oder Willensregungen in uns erwachten. Hier gilt nun, wie beim theoretischen Geistesleben, der Canon: jede Theorie, nach der factische Willensrichtungen der Menschheit gar nicht vorkommen dürften, ist falsch. Daraus ergiebt sich zuerst: die Läugnung der Willensfreiheit im Praktischen ist unhaltbar; sie vermag das Bewusstsein des Menschen frei zu sein nicht zu erklären, nach ihr dürfte es gar nicht da sein. Dass die Menschen sich frei fühlen, haben auch die Läugner der sittlichen Freiheit immer zugestanden, sie haben aber gesagt, das Gefühl sei eine Täuschung, Freiheit heisse blos Unbekanntschaft mit der im bestimmten Falle vorhandenen Causalität oder Nothwendigkeit; alles aber sei nothwendig, sonst würde der Causalzusammenhang und die Einheit der Erkenntniss durchbrochen. Uns bedeutet die letzte Behauptung gar nichts. Die wahre Erkenntniss, davon haben wir uns Schritt für Schritt überzeugt, ist die, welche eine Thatsache oder Thatsachen nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit erkennt. Gehört zu dieser Eigenthümlichkeit die totale Abhängigkeit von anderen Thatsachen, also die Causalität in diesem Sinne, — gut; gehört eine solche Abhängigkeit nicht zur Eigenthümlichkeit der Sache, — auch gut. Ueberdies ist ursachlich Erkennen nichts als Auflösen einer Thatsache in mehrere Thatsachen, über Thatsachen kommen wir dadurch nicht hinaus. Die Einheit der Erkenntniss, das ist ein zweiter Punkt, haben wir zu nehmen, wie sie sich giebt, nicht vorzuschreiben, wie sie beschaffen sein müsse. Wenn es Geister giebt, die durch die Welt und ihren Leib erregt werden zu eigenthümlichen, nur in ihnen gefundenen Wirksamkeiten, welche Wirksamkeiten dann wieder Folgen für diese Welt haben, welche Folgen diese sich ganz wohl gefallen lässt und keineswegs darüber zusammenstürzt oder aus Rand und Band geht, — so ist das gerade so gut Einheit der Welt, wie die angebliche nach jenem Causalbegriff, sie hat nur den Vorzug, dass sie, unsere, die thatsächlich gültige, jene andere blos eine eingebildete ist. Ja, die Läugnung der Freiheit hebt sich selbst auf. Läugnung der Freiheit ist Behauptung der Nothwendigkeit. Alles ist nach dieser Ansicht nothwendig, jeder Gedanke, jeder Satz, jedes Gefühl, jeder Wille

ist gerade so, wie er im Augenblick aus dem Zusammenwirken aller geheimen und offenen Ursachen sein muss. Dass du die Freiheit läugnest, ist nothwendig; dass ich die Freiheit behaupte, ist gleichfalls nothwendig; meine Behauptung ist so nothwendig verursacht, wie deine gegentheilige. Man darf daher nicht sagen: Nothwendigkeit ist die alleinige Wahrheit, sondern für mich ist es nothwendig, im Augenblick zu behaupten, der Wille ist unfrei, für dich ist es ebenso nothwendig, zu behaupten, er ist frei, und zwar beides ganz im Allgemeinen, von allem und jedem Willen, den wir kennen. Dies ergiebt, dass die Sätze: der Wille ist frei, der Wille ist nicht frei, beide gleichzeitig mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden, d. h. es ergiebt einen völligen Widerspruch, aus welchem es kein Entkommen giebt. Denn was Wahrheit ist, erkennen wir nicht unabhängig von unserem Erkenntnissvermögen, sondern durch und vermittelst desselben; in dem Einen aber ist das Erkenntnissvermögen bestimmt, die Freiheit zu behaupten, in dem Anderen sie zu läugnen und zwar beides mit gleicher Nothwendigkeit. Von Wahr und Falsch kann da gar keine Rede mehr sein; es hört, wie beim theoretischen Erkennen, alles auf. Wäre die Lehre der Nothwendigkeit wahr, so dürfte kein Gedanke, kein Gefühl der Freiheit in keinem Menschen sein. Der Läugner der Freiheit kann dies Gefühl der Freiheit, deren Behauptung gleichwerthig ist mit seiner Behauptung der Nothwendigkeit und eben dadurch alles Behaupten umstürzt, — er kann dies Gefühl der Freiheit nicht erklären, er muss es ansehen wie etwas, das nicht sein sollte, wie ein Unkraut, von dem er nicht anzugeben weiss, wie es in seine Welt und unter seinen Weizen gerathen ist. Der Vertheidiger der Freiheit weiss sehr wohl seinen Gegner zu verstehen; dieser Gegner läugnet die Freiheit und kann sie läugnen, eben weil er frei ist, weil er sich verschiedenen Ansichten zuwenden kann, weil er dem wissenschaftlichen Vorurtheil von der Causalität sich gefangen zu geben durch seine Freiheit im Stande ist, zumal der Läugner der Freiheit überdies gewöhnlich im Rechte ist mit seinen Einwendungen gegen die Art, wie Freiheit gewöhnlich ist gefasst worden.

Ehe wir aber davon handeln, wie Freiheit thatsächlich ge-

geben ist, müssen wir erst fragen, was es denn für Willensregungen sind, welche bei Gelegenheit der Lust- und Unlustempfindungen und diesen entsprechenden Begehrungen entstehen. Was soll der Mensch thun gegenüber von seinen Lust- und Unlustempfindungen und Begehrungen? soll er ihnen folgen oder nicht? besteht darin seine Freiheit? So ist die Alternative gar nicht gestellt. Ist sie so, dass er eine Auswahl unter den sinnlichen Begehrungen trifft, dass er sich entscheidet, den und den Begehrungen will ich Folge leisten und den und denen nicht? Das ist der Standpunkt der sogenannten Glückseligkeitslehre. Der Mensch soll überlegen, welches Thun ihm den meisten und dauerhaftesten Genuss zu bringen verspricht oder nach Ausweis eigener und fremder Erfahrung voraussichtlich bringen wird; dieses Thun soll er zu dem seinigen machen, den Grundsatz, so zu handeln, dass eine möglichst reiche und dauerhafte Annehmlichkeit des Lebens entspringt, soll er zur Richtschnur nehmen. Kant hat dagegen eingewendet, dies gebe kein übereinstimmendes Gesetz bei allen Menschen, jeder setze die Annehmlichkeit des Lebens in etwas Anderes. Allein was würde das schaden? Treffen die Menschen so zusammen, so könnten sie als eine von den Erfahrungen die machen, dass es für jeden die dauerhafteste und grösste Annehmlichkeit ist, wenn einer auf den anderen Rücksicht nimmt bis auf einen gewissen Grad, so dass jeder der Neigung des Anderen, so viel als möglich, Raum verstattet. Auf diese Weise würde ein Zusammenleben der Menschen nach dem Princip der eigenen individuellen Glückseligkeit leidlich möglich, ja man könnte sagen, so wäre es vielfach in der Welt, man verfahre eigentlich allgemein in vielen Dingen nach einem derartigen Grundsatz, leben und leben lassen sei die bekannte Losung desselben. Allein dieser ganzen Ansicht liegt zum Grunde der Gedanke, dass das Dasein für uns seinen Werth habe um der sinnlichen Annehmlichkeit willen. Diese Ansicht ist unhaltbar. Die sinnliche Annehmlichkeit des Daseins ist nie so gross, dass sie nicht aufgewogen und überwogen würde durch die sinnliche Unannehmlichkeit. Zeuge dafür ist jeder Mensch. Jeder Mensch hat sich von der blossen Unannehmlichkeit des Lebens aus schon

tausendmal den Tod gewünscht und nie geboren zu sein; ein geringer Schmerz bringt oft schon diese Empfindung in uns hervor. Wer dächte, er lebe blos, um so und so viel sinnliche Annehmlichkeit als Hauptsache im Leben zu haben, und dabei überlegte, mit wie viel Unannehmlichkeiten diese Annehmlichkeiten erkauft werden, und wie unsicher es ist, ob er die Annehmlichkeiten überhaupt findet, die er sich malt, und dass nichts so rasch sich abstumpft als die Lust der Sinne, der müsste, wenn er denken kann und urtheilen (und einen solchen setzen wir voraus, wo es sich um die Grundlegung der Aufgabe menschlichen Lebens handelt), der müsste nicht zweifelhaft sein, was er zu thun hat; er müsste das Leben nicht für lebenswerth halten, er müsste demselben zu entrinnen suchen in irgend einer Weise. Er darf nicht mit Gott kommen oder dergleichen; denn wenn Gottes Wille oder die Naturordnung seine Erhaltung will und er deshalb im Leben bleibt, so ist eben nicht die blosse Annehmlichkeit desselben der Bestimmungsgrund seines Handelns, sondern etwas ganz Anderes.

Ein jetzt sehr beliebtes Moralprincip, man kann sagen, das der neueren Naturwissenschaft, ist die Ausbildung unserer wissenschaftlichen Fähigkeiten, mit Benutzung derselben für den Comfort und die Behaglichkeit unseres irdischen Daseins; das Letztere darum, weil die sinnlichen Bedürfnisse befriedigt sein müssen, wenn die höheren Vorstellungen und Thätigkeiten des Geistes sich sollen entfalten können. Dem entsprechende äussere Zustände in der Gesellschaft, Rechtszustände im Staate, Gefühle der Zusammengehörigkeit in der Menschheit wegen des gemeinsamen Zweckes, das ist ungefähr das Ideal unserer heutigen Cultur und Humanität. Warum aber hat dieses auf Heranziehung aller Menschen zur Theilnahme an Wissenschaft und deren Resultaten gerichtete Bestreben einen solchen Werth? ist es ein Trieb menschlicher Natur, welcher ganz allgemein zu diesem Leben hinführt? Nein; der allgemeine nächste Trieb der menschlichen Natur ist auf Glückseligkeit gerichtet, auf Glückseligkeit, wie sie jeder für sich versteht. Das moderne Culturideal geht auf denselben Grundgedanken zurück. Es sagt, der Mensch fühlt sich in wissenschaft-

licher Thätigkeit am befriedigtsten, er findet darin das reinste Glück. Durch diese Motivirung wird die ganze Ansicht so hinfällig, wie die erste. Es müsste erst bewiesen werden, dass der Mensch in seinem Einzelleben eine befriedigende wissenschaftliche Erkenntniss gewinnt. Das ist aber noch niemals geschehen, namentlich für uns Spätgeborene ist es ersichtlich, dass nur die Dummheit meinen kann, sie sei allklug. Selbst die am festesten geglaubten Systeme haben sich nach kurzer Geltung als morsch und wankend erwiesen. In den letzten Punkten kommen wir überdies nie über das Thatsächliche hinaus, so kunstvoll man sich das stets hat verbergen wollen. Es ist ein Phantom, dem da nachgejagt wird. Die wissenschaftliche Befriedigung ist so lückenhaft, wie die der sinnlichen Glückseligkeit. Auch hier müsste es einem klaren und energischen Geist nicht zweifelhaft sein, dass das Leben, wenn es blos dadurch seinen Werth haben soll, nicht lebenswerth ist; wenn er also doch im Leben bleibt und an jener Aufgabe arbeitet, so ist das ein Beweis, dass ihn dabei noch andere Gefühle leiten und beherrschen, die er sich nur nicht genügend klar gemacht hat. — Ganz verkehrt ist es, die menschliche Natur nach Analogie der äusseren Natur moralisch auszulegen; z. B. zu sagen, die Natur strebt nach Selbsterhaltung oder Erhaltung der Arten und Gattungen, der Mensch muss also alles thun, was seiner und seiner Art Erhaltung dienet. Denn erstens, was ist diese Natur? Sie ist eine blosse Abstraction; es müsste heissen: in der äusseren Natur ist es eine gleichförmige Verhaltungsweise, dass jedes sich und, wo es Arten und Gattungen giebt, die Art durch Zeugung erhält. Aber was geht die Eigenthümlichkeit der äusseren Natur den Menschen an? Der Mensch ist ein Wesen sui generis. Daraus folgt, dass, was für die äussere Natur gilt, nicht ohne Weiteres für ihn mitgilt; es müsste erst aus seiner besonderen Eigenthümlichkeit aufgezeigt werden, dass es für ihn auch gelte. Aber die Eigenthümlichkeit des Menschen ist die Freiheit, er müsste erst sich entscheiden, ob er die Ordnung der äusseren Natur sich auch erwählen will zu seiner. Das kann er, er kann es aber unterlassen, eben wegen seiner Freiheit, welche der äusseren Natur, auch die Thiere mit einbegriffen, nicht

zukommt. Wenn nun das Einzelleben keinen befriedigenden Sinn hätte, wozu das Elend des Daseins perpetuiren?

Aber ist diese Freiheit so etwas ganz Vages und Zauberhaftes? ist sie ein schöpferisches Vermögen? Nein; es ist dem Menschen alles gegeben, manches so, dass seine Selbstthätigkeit erfordert wird, um es völlig zu Stande zu bringen, aber auf thatsächlich Vorhandenes geht alles in ihm zurück. Seine Freiheit besteht darin, dass er die Wahl unter mehreren Möglichkeiten hat. Diese Möglichkeiten sind ihm gegeben. Haben wir sie alle erschöpft, sie sämmtlich aufgezählt? Wir haben blos eine Sorte durchgegangen, die der Annehmlichkeit, der sinnlichen und der geistigen. Beide haben wir unzureichend gefunden zur Erklärung unseres thatsächlichen Lebenwollens; denn alles Leben ist von einer gewissen Stufe der Einsicht und Ueberlegung an nur erklärlich durch den fortwährenden Entschluss des Lebenwollens. Weder die physische noch die geistige Annehmlichkeit ist gross genug, einen Menschen im Leben festzuhalten. Es ist nicht wunderbar, dass so viele Selbstmorde vorkommen, sondern dass so wenige zu verzeichnen sind; unter der Voraussetzung jener beiden Moralprincipien müsste ihre Zahl Legion sein. Was uns im Leben zurückhält, das sind gewisse Ideale, welche unsere Seele erfüllen. Aber die beiden verworfenen Anschauungen vom Werth des Lebens sind auch Ideale, d. h. hohe Gedanken, die als Ziel unseres Strebens aufgestellt werden können. Das sind sie allerdings, aber sie haben noch eine Eigenschaft an sich, welche sie aus Idealen zu Phantomen macht, d. h. zu Zielen, deren Unerreichbarkeit, deren Nichtrealisirbarkeit klar eingesehen werden kann. Das Ideal, das die Kraft hat, uns nicht durch Inconsequenz oder in Folge mangelnder Ueberlegung im Leben zu erhalten, — dass man durch Inconsequenz trotz Einsicht in dieselbe im Dasein zurückbleiben kann, gehört mit zu dem, was durch Freiheit erklärlich wird —, das Ideal, das uns, je mehr wir es erkennen, im Leben festhält trotz aller Erkenntniss der sinnlichen Unannehmlichkeit und geistigen relativen Nichtbefriedigung, das sind die sittlichen Gedanken, d. h. der Gedanke, nicht unsere Annehmlichkeit geistiger oder leiblicher Art zum Zweck unseres Thuns

und Lassens zu machen, sondern Wohlwollen und Liebe um uns zu bethätigen, das menschliche Dasein und, in Beziehung darauf, die natürliche Welt dadurch zu verklären. Dass das ein Gedanke ist, welcher die Menschheit stets beseelt hat, tritt nirgends so hervor, als in den grossen Religionen, worunter ich nicht blos Judenthum, Christenthum und Muhammedanismus, sondern auch den alten Buddhismus und die chinesischen Hauptlehren verstehe. Diese beruhen alle mehr oder weniger auf dem Gedanken, dass es etwas giebt, was an sich als Gesinnung und Thun gut ist und die Regel und Richtschnur unseres Thuns und Lassens sein kann, bei der wir uns völlig zufrieden geben und getrost ausharren, es mag uns leiblich oder geistig angenehm oder unangenehm zu Muthe sein. In den grossen Religionen tritt zwar dieser Gedanke nie rein hervor, obwohl in der einen mehr als in der anderen; die nationale Beschränkung z. B. ist mindestens factisch dabei sehr gewöhnlich. Der Gedanke, dass das Gute gegen alle Menschen ein gleiches ist, arbeitet sich nur langsam in der Menschheit durch, nicht blos in den vergangenen Zeiten, sondern auch noch unter uns. Wir machen auch noch eine Menge ganz ungerechtfertigter Abstufungen, wer unser Nächster im sittlichen Sinne sei; es ist also gar nicht zu verwundern, dass das allgemeine Ideal in der Menschheit war und beständig trübende Zusätze zu seinem reinen Glanze erhielt. Dies sittliche Ideal ist aber keineswegs blos in den grossen Religionen aufgegangen, obwohl wir sehen werden, dass es einen tiefen Grund hat, warum es stets sich an dieselben angeschlossen findet. Es kann auch und ist oft von Männern vertreten worden, welche zunächst von Religion persönlich nichts hatten oder vielleicht selbst überhaupt von ihr nichts wissen wollten.

Dies Wohlwollen und diese Liebe ist zunächst sehr einfach zu beschreiben. Sie fällt uns dadurch zunächst leicht, weil der Mensch nie allein gegeben ist. Schon durch die Geschlechtsdifferenz ist er von Natur auf Andere hingewiesen und die eigene Bedürftigkeit zwingt ihn, sich mit Anderen zusammenzuthun. Sobald der Mensch die Erfahrung gemacht hat, dass weder die physische Annehmlichkeit des Daseins, noch der Trieb nach Er-

kenntniss ihn im Leben zurückhalten könnte, so fragt er sich, was ihn denn bis jetzt zurückgehalten habe. Gewöhnlich wird er sich antworten: die Liebe und Sorge um Andere. Es ist aber nicht überhaupt so, dass erst der Mensch es mit der physischen Annehmlichkeit des Daseins versucht, ob sie ihm genügendes Motiv ist, sich um ihretwillen dem bewussten Dasein zu unterziehen, dass er dann den Erkenntnisstrieb in ähnlicher Weise probirt, und dann erst dazu kommt, Liebe und Fürsorge für Andere als das Höchste für ihn selbst zu setzen, sondern es geht das alles Drei gewöhnlich mit einander. Die Liebe und Sorge für Andere tritt ihm sogar zuerst entgegen, indem er Jahre lang ein Gegenstand derselben sein musste, um überhaupt zu leben. Es sind die drei Möglichkeiten des Lebenszweckes von vornherein meist zusammen uns vor die Seele gestellt: physische Annehmlichkeit, Erkenntniss und ihre Freude, thätiges Wohlwollen und seine Befriedigung. Und es sind diese Zwecke nicht so gemeint, dass sie sofort als von einem Anderen für uns erdacht und als Aufgaben in uns gepflanzt angesehen werden dürften; das wäre eine grosse, obwohl sehr gewöhnliche Erschleichung, dass etwa Gott oder die Natur das und das in uns gelegt hätte, also müssten wir es auch respectiren. Davon können wir hier noch nicht reden, ob es an dem ist, oder ob es nicht an dem ist; vor der Hand finden wir, wie bisher immer, so auch hier, uns in der Lage zu leben, es bieten sich mehrere Möglichkeiten an, diesem Leben einen Gehalt zu geben, diese Möglichkeiten vergleichen wir von uns aus und wägen sie ab. So ist auch der Hergang im Menschen; erst wenn er seine Wahl getroffen, welche er freilich nicht immer mit dem Bewusstsein darum trifft, welches wir hier voraussetzen, — erst wenn er sich entschieden, knüpft er seine Entscheidung an Gott oder die Natur an, gleichsam zur letzten Besiegelung ihrer Richtigkeit. — Welches Ziel hat der Mensch nun zu wählen und was soll ihn bestimmen bei dieser Wahl? Hier tritt unser Canon wieder in Kraft: dasjenige Moralprincip ist das wahre, bei dem auch andere thatsächliche Denk- und Handlungsweisen erklärbar bleiben. Die physische Annehmlichkeit nun und die blosse Erkenntniss sind bei einem consequenten Denken nicht

einmal im Stande, uns verstehen zu lassen, warum wir im physischen Dasein verbleiben; das thätige Wohlwollen vermag das sofort. Der Mensch findet sich festgehalten im Dasein, so lange er noch etwas sein und wirken kann, nicht blos wirken und sein in äusserlicher Thätigkeit, sondern auch durch sein blosses stilles Dasein etwas für Andere sein, sei es auch nur ein Gegenstand ihrer verehrenden Liebe und Theilnahme (was aber voraussetzt, dass man verehrungswürdig in seinem ganzen sittlichen Wesen ist, ob uns dabei das Dasein physisch selbst eine Annehmlichkeit ist oder nicht). Noch mehr aber; das thätige Wohlwollen kann die physische Annehmlichkeit des Daseins und den Erkenntnisstrieb in sich aufnehmen, aber nicht umgekehrt. Zwar kann die physische Annehmlichkeit als Lebenszweck dazu anleiten, sein Glück nicht allein, sondern zusammen mit dem der menschlichen Gesellschaft zu suchen. Allein dies ist stets halb eine Täuschung. Was physisch angenehm ist, ist nicht dadurch angenehm, dass es allen Menschen angenehm ist, sondern dadurch, dass es mir angenehm ist, mag es Anderen sein, wie es will. Demgemäss werde ich stets nach dem Gefühl meiner Annehmlichkeit die der Anderen beurtheilen, ich werde stets Mittelpunkt der Welt bleiben; überdies fordert die sogenannte Moral des wohlverstandenen Interesses eine Menge Opfer, die gegen ihren Grundgedanken selbst streiten. Ein Mensch von 18 Jahren soll aus wohlverstandenem Interesse nicht der Lüderlichkeit ergeben sein, etwa weil das seine Gesundheit gefährdet und den Sinn für Genuss abstumpft, ihm also die Freuden der Zukunft verbittert. Allein das ist alles leeres Gerede, wie es denn praktisch bei energischen Köpfen und Naturen auch gar nichts hilft. Weiss denn ein Mensch mit 18 Jahren, wie lange er leben wird? hat er nicht Recht nach der Glückseligkeitslehre, den sicheren Genuss der Gegenwart und alles dessen, was ihm da zu geniessen physisch möglich ist, so schnell wie thunlich an sich zu reissen, statt auf eine ungewisse Zukunft zu hoffen? Ueberdies wird er sich selbst geloben, mit Rücksicht auf eine mögliche Zukunft mässig in der Lüderlichkeit zu sein, seine Gesundheit zu berücksichtigen, sich die Empfänglichkeit für jeden sinnlichen und geistigen Genuss

stets offen zu halten und so fort, Reden und Vorsätze, mit denen die Lüderlichkeit stets anfängt, die aber ganz fruchtlos sind; denn wer sich der blos physischen Annehmlichkeit hingiebt, wird von ihr hingenommen, ist ihr verfallen. Es geht da wie beim theoretischen Erkennen. Die Freiheit kann total verloren gehen durch die Gewohnheit des Lebens, welche zur anderen Natur wird. Die Freiheit bleibt da letztlich blos als das Gefühl der Verantwortlichkeit, als das stille Eingeständniss: jetzt kannst du dich nicht mehr ändern; einst hättest du es noch gekonnt, aber da folgtest du, statt es mit dem anderen Ideal zu probiren, das dir ein ganz anderes Leben zeigte, demjenigen, was deine sinnlichen Empfindungen am stärksten erregte, und so bist du so geworden, wie du jetzt bist. —

Die zweite Auffassung, welche die Erkenntniss als das setzt, was den Menschen an's Leben fessele, ist viel anders. Da soll der Mensch seinen Geist, d. h. sein theoretisches Denken und Erkennen, ausbilden, alles Andere soll diesem Zweck untergeordnet sein. Um dies im Stande zu sein, bedarf der Mensch der Musse, der Freiheit von schwerer körperlicher Arbeit und der Befriedigung seiner nächsten Bedürfnisse, und zwar einer reichlichen und erheiternden Befriedigung derselben; denn der Mensch, der viel denkt, braucht bessere und feinere Nahrung und geschmackvollere Erholung, als einer, der vorwiegend Muskel- und nicht Nerventhätigkeit übt. Es wird somit technische Cultur erfordert, zu dem Zwecke, immer mehr Menschen dem Leben der Erkenntniss zuzuführen. Der einzelne Mensch reicht dazu nicht aus, alle Menschen müssen sich verbünden; Cultur, Civilisation ist die Gesammtaufgabe, zu welcher die Menschheit sich vereinigen muss. In dieser Ansicht ist auch viel Selbsttäuschung. Erstens ist das Ideal unerreichbar; unsere Erkenntniss, je höher sie ist und je tiefer sie geht, desto lückenhafter wird sie. Zweitens wird eben darum die Erkenntniss meist nicht so sehr um ihres Inhalts willen, als wegen der Freude, der reinen, gerühmt, die sie mit sich führt. Dies ist aber ein grober Selbstbetrug. Die Freude der Erkenntniss ist keine andere als die jeder gelingenden Thätigkeit, sie ist auch nicht besonders rein, sie hat blos den Schein

der Reinheit. Wer erkennt und forscht, thut, indem er mit Denken beschäftigt ist, nichts Anderes, somit auch Anderen z. B. direct nichts Schädliches, an sich selbst keine sinnliche Rohheit, wie der, welcher schläft, nach dem Sprichwort auch nicht sündigt. Allein indirect kann er sehr viel Schaden thun, wenn er sich der Erkenntniss z. B. selbstsüchtig hingiebt, die Pflichten gegen Vaterland, Verwandte, Familie darüber hintansetzt.

Ueberdies wenn Erkenntniss der Zweck ist, den wir unserem Leben setzen, so setzen wir ihn damit noch nicht dem menschlichen Leben überhaupt. Thun wir das, so gehen wir bereits in das Wohlwollen über und sprechen: das Leben der Erkenntniss ist das Beste, dies Beste aber will ich nicht für mich allein haben, sondern alle Menschen sollen es mit mir theilen; darum thue ich alles, um den Menschen ein Leben mehr der Erkenntniss zu ermöglichen. Aehnlich kann auch der sprechen, welcher die physische Annehmlichkeit des Lebens als das Höchste setzt. Dann aber entsteht der allgemeine Satz: was das Beste ist, das will ich mir und allen Menschen erwählen und an seiner Verwirklichung arbeiten. Da fragt sich aber: was ist das Beste? die physische Annehmlichkeit nicht; sie ist nie so gross, dass sie uns auch nur im Leben zu erhalten vermöchte. Die blosse Erkenntniss nicht; denn sie ist stets ein Mehr des Nichterkennens, und ihre Freude ist daher stets mit einem Mehr der Unlust versetzt. Dass darum das Ideal des Lebens auf die Menschheit als Ganzes übertragen werden müsste, dass wir nicht als Einzelne, sondern in der Continuität der Geschlechter die vollendete Erkenntniss erreichen würden, ist ein Einfall der Verzweiflung und eine leere Erfindung. Was der einzelne Mensch nie erreicht, wie soll das die Menschheit, welche blos die Summe der einzelnen Individuen ist, erlangen? Ueberdies wird sich noch zeigen, dass wir, so lange unser Geist so bleibt, wie er ist, niemals über gewisse Punkte in den allerwichtigsten Fragen hinauskommen. Die Menschheit als Ganzes statt des einzelnen Menschen als Zweck zu setzen, ist ein chimärisches, phantastisches Ideal, dessen Realisirung sich nicht entfernt wahrscheinlich machen lässt; es ist, als ob man behaupten wollte, der einzelne Mensch könne doch lauter physische

Annehmlichkeiten des Daseins haben,' entgegen allem, was wir erfahrungsmässig kennen und vermuthen dürfen. Also es bleibt: das Beste soll erwählt werden für die Menschheit. Die physische Annehmlichkeit ist das nicht, die blosse Erkenntniss auch nicht; wird es das thätige Wohlwollen gegen einander sein?

Eins ist sofort klar, das thätige Wohlwollen kann und muss sogar die physische Annehmlichkeit und die Erkenntniss in sich aufnehmen. Es kann diese zwei nicht blos erhalten, sondern durch Einordnung in sich grösser und höher machen. Das thätige Wohlwollen hat das sinnliche Dasein der Anderen in aller Weise in seinem Bestande zu bewahren und zu fördern; denn das sinnliche Dasein ist die Voraussetzung des menschlichen bewussten Lebens. Wer also Wohlwollen gegen Menschen üben will, muss anfangen damit, dass er diese Grundlage alles menschlichen Seins anerkennt, achtet, in aller Weise es dem Menschen zu erhalten, zu sichern und zu fördern strebt. Das thätige Wohlwollen nimmt aber auch die Erkenntniss in sich auf; die Erkenntniss, mit anderen Worten, wird eine sittliche Aufgabe. Es ist nicht alle Erkenntniss einerlei, es giebt eine falsche und eine richtige, erst die wissenschaftliche und philosophische Erkenntniss ist die wahre und ächte. Die wahre Erkenntniss zu verbreiten, für ihre Entwicklung thätig zu sein, ist ausser der Sorge für das materielle Wohl eine Hauptaufgabe, ja wegen der Abhängigkeit des materiellen Wohls von der Cultur, d. h. der auf Wissenschaft beruhenden Beherrschung und Bearbeitung der Natur, sind beide aufs Innigste verschwistert. Will ich aber für Andere thätig sein, so muss ich selbst dazu tüchtig werden, d. h. ich muss meine Leistungsfähigkeit in aller Weise ausbilden und steigern. Daher habe ich körperlich und geistig fortwährend für mich zu sorgen, damit ich es für Andere kann. Die Pflichten gegen uns selbst erwachsen erst aus den Pflichten gegen Andere, nicht umgekehrt. Aus diesem thätigen Wohlwollen gegen Andere, als dem obersten moralischen Grundsatz, ergiebt sich, dass ich jeden Menschen wie etwas Heiliges betrachte, als einen Gegenstand, dem ich mich zu weihen habe. Das muss unsere innere Empfindung gegenüber von jedem Menschen sein; wie sich diese in

äusseres Thun umsetzt, das ins Einzelne auszuführen, ist Sache des besonderen Moralsystems. Aber das liegt im obersten Grundsatze mit: ich muss das materielle und geistige Sein des Menschen nach allen Kräften erhalten und fördern und dadurch zugleich sein moralisches Sein, d. h. es ihm ermöglichen, auch seinerseits das thätige Wohlwollen, die Liebe für Andere, als das höchste und einzige Gut im menschlichen Leben anzuerkennen und sich zur Aufgabe auch seines Lebens zu erwählen. Ich muss aber stets dabei davon ausgehen, dass der Mensch frei ist, dass er vielleicht äusserlich, aber nicht innerlich gezwungen werden kann. Dies führt dazu, eine Art der menschlichen Gemeinschaft aufzurichten, in der die Menschen mit ihren verschiedenen freigewählten Auffassungen des Lebens und deren Unterarten in äusserer Eintracht leben und neben einander bestehen können, so dass die Möglichkeit gegeben ist, auf einander einzuwirken. Diese Gemeinschaft ist die Gesellschaft im weitesten Sinne des Wortes, d. h. die Ermöglichung des Verkehrs der Menschen unter einander über die ganze Erde. Daneben können die nationalen Staaten bestehen, nur müssen sie liberal sein, d. h. erstens den Gliedern anderer Nationalitäten, die zu ihnen kommen wollen, sich nicht verschliessen, und zweitens sich als Gruppen der grossen menschlichen Gesellschaft fühlen, d. h. ihren Zweck darin erkennen, als Staaten allen ihren Zugehörigen die Möglichkeit des individuellen Lebenszieles freizulassen. Von diesem Liberalismus sind unsere Staaten fast alle, auch die Demokratien, noch sehr fern; seine Ausführung gehört in eine detaillirte Philosophie des Rechtes und der Gesellschaft.

Man kann leicht auf den Gedanken kommen, unser Moralprincip habe etwas Chimärisches; das Leben dem Dienste Anderer weihen, hat oft zu sehr phantastischer Praxis geführt. Indess das thut es nur, wenn man die Aufgabe vom gegebenen Boden des Lebens losreisst. Gewöhnlich weihen wir uns dem Dienste des Ganzen indirect. Wir bilden uns aus zu einem Beruf, damit wir, wie wir sagen, in der Welt etwas taugen, nicht nutzlos und blos für uns daseiend uns selbst zur Last werden. Wir leben und arbeiten dann für unsere Familie, für Frau und Kinder zu-

nächst und zumeist; es lässt sich leicht beweisen, dass von allen Arten, für Menschen zu leben, diese die wirkungsvollste ist. Den besten Dienst erweisen wir der Menschheit, wenn wir all unser nächstes Thun so einrichten, dass es von Wohlwollen und Liebe geleitet ist, aber wir greifen auch über das Nächste hinaus im Dienst für Gemeinde, Staat, und wo sich Gelegenheit bietet und wer das Talent dazu hat, noch weiterhin; Kunst, Wissenschaft, Culturentdeckungen können direct der Gesammtheit zu Gute kommen.

Ich kann das hier nicht näher ausführen; einstweilen verweise ich auf Schleiermachers philosophische Ethik. Diese hat noch immer den reichsten realen Gehalt sittlichen Lebens von allen Systemen der Moral. Zwar stimme ich gar nicht mit seiner metaphysischen Grundlegung zur Sittenlehre überein, auch nicht mit seiner allgemeinen Formel: die Sittlichkeit sei die Einheit von Vernunft und Natur, welche auf einer ganz falschen Metaphysik beruht. Aber einen realen Gehalt sittlichen Lebens legt er da, wie keine andere Ethik. Bedeutend ist auch seine Unterscheidung des in allen Menschen mehr Gleichen und des in jedem Einzelnen Eigenthümlichen. Das universelle gestaltende Handeln ist alles mehr geschäftsmässige Thun, dieses muss in allen überwiegend ein gleiches sein, das individuell gestaltende Handeln dagegen zeigt sich im Geschmack, in der Art, sich selbst und seine Umgebung darzustellen; das universelle Erkennen ist das Wissen und die Wissenschaft, das individuelle Erkennen ist Gefühl und Phantasie. Auch die Dreitheilung der Ethik in Lehre vom höchsten Gut, von der Tugend und der Pflicht ist vorzüglich, nur müssten die drei nicht nach einander, sondern in einander behandelt werden, so dass bei jedem Gut sofort gefragt wird, welche Tugend und welche Pflichten erfordert seine Realisirung. Als Lehre vom höchsten Gut ist die Ethik der vollständige Entwurf, wie man alle Seiten menschlichen Lebens in das sittliche Princip einordnet und wie sie sich da gestalten; da geht kein menschlicher Trieb verloren, aber jeder wird etwas ganz Anderes, als er von Haus aus zu sein und jemals werden zu können scheint. Die Ethik als Tugendlehre beschäf-

tigt sich mit der Frage, welche bleibenden Gesinnungen und Fertigkeiten müssen im Menschen sein, wenn er dieses höchste Gut an seinem Theile verwirklichen will. Die Pflichtenlehre endlich zeigt, wie die sittliche richtige Handlung im concreten Falle zu sein hat und zu Stande kommt.

Es bleibt noch die Frage, was hat man denn von all dem sittlichen Handeln? ist der äussere Erfolg desselben sicher? Nein, das ist er nicht; der Erfolg ist uns zwar nicht gleichgültig, aber er ist nicht in dem Sinne eine Hauptsache, dass wir unser Handeln etwa einstellten, wenn wir nichts damit ausrichteten. Was hat man denn aber davon? Individuell mit Sicherheit und Gewissheit nichts, als das Bewusstsein, den einzig realisirbaren Sinn und Zweck unseres Daseins ergriffen und, soviel an uns ist, verwirklicht zu haben. Alle anderen Aufgaben, die man dem menschlichen Dasein setzen kann, sind chimärisch, sind leere, unerfüllbare Phantasien, dagegen das thätige Wohlwollen kann man jeden Augenblick ganz und voll haben, jeder Augenblick kann hier die Gewähr der Erfüllbarkeit des Zweckes, den man sich erwählt hat, in sich tragen. Aber ist es nicht wieder der Genuss, die Freude, die der Grund dieser Handlungsweise ist? Freude ist freilich dabei, denn sie ist bei jeder gelingenden Thätigkeit. So oft wir also mindestens innerlich das thätige Wohlwollen wirkend in uns tragen, ist auch Freude dabei. Diese Freude ist aber blos begleitend, sie ist sehr still und leise, man könnte sie eher als Zufriedenheit und gute Zuversicht schildern, weil man sich überzeugt hat, das gefunden zu haben, was den einzigen Halt im Leben giebt. Aber man braucht keine Angst zu haben, dass dieser Gemüthszustand als eine Art Genuss jemand zum Princip des thätigen Wohlwollens locken werde, dass jemand sagen würde: mein Zweck ist Genuss, und weil thätiges Wohlwollen so angenehm ist, darum wähle ich es mir eben als Mittel zu dauerndem Genuss. Es ist männiglich bekannt, dass thätiges Wohlwollen durchaus nicht das ist und giebt, was man unter Genuss versteht, ein Genussmensch würde die Moral des thätigen Wohlwollens als eine Qual und Last empfinden. Wer sich dem Princip des thätigen Wohlwollens anschliesst, weil es allein den Menschen befriedigt, allein

eine befriedigende Aufgabe seines Daseins ist, der schliesst sich ihm nicht an, weil es ein Genussmittel neben anderen oder überhaupt ist, sondern aus einem richtigen Grunde der Einsicht und Ueberzeugung. Befriedigend heisst hier als zufriedenstellend für Kopf und Herz erklären, nicht dass es irgend eine gewöhnliche Begierde stillte und sättigte.

Die Sache hat überdies noch sehr ihr Missliches. Es ist nämlich nicht so leicht, das Princip des thätigen Wohlwollens so zum herrschenden und waltenden in uns zu machen, wie es nach blos theoretischer Beschreibung und Ausmalung zu sein scheint. Wir stimmen zwar alle demselben in Gedanken leicht zu, aber im nächsten Augenblick handeln wir dagegen. Unsere Leidenschaften und Affecte sind zu stark. Leidenschaften und Affecte sind hier gemeint als Erregungen von der sinnlichen Seite unserer Natur her, als starke Begehrungen und Verabscheuungen des Angenehmen und Unangenehmen, Leidenschaften als eingewurzelte, Affecte als vorübergehende Erregungen. Diese Leidenschaften und Affecte ziehen sich tief in unser ganzes Dasein hinein, so sehr, dass man gewöhnlich unter Moral nichts versteht als das, was Schleiermacher negative Moral nannte, blosse Lehre, unsere Leidenschaften einzuschränken. Für das sittliche Ideal zu schwärmen ist leicht, die Menschen wollen auch meist sittlich sein, aber ihr Wille ist in Beziehung darauf nicht verschieden von dem Wunsch, es wäre mit ihnen anders. Nirgends geht die Freiheit so rasch verloren als im Sittlichen; die Menschen finden es so schwer anders zu sein, d. h. sich anders zu machen, als sie sind, dass sie sehr bald den Glauben aufgeben, dass es überhaupt geschehen könnte. Nichts ist so gewöhnlich, als der Ueberzeugung vom angeborenen Charakter zu begegnen, auch bei Leuten, die nie etwas von Schopenhauer weder gehört noch gelesen haben. In der Jugend schwärmt man leicht für das sittliche Ideal, da besteht die Sittlichkeit überhaupt mehr darin, dass man sich noch ohne entwickelte Leidenschaften fremdem, uns durch seine Autorität Achtung abnöthigendem und abzwingendem Willen hingiebt. Sowie man in das praktische Leben eintritt, hört das bald auf. Da, spätestens mit 25 Jahren, macht sich die sinn-

liche Bedürftigkeit unseres Daseins so stark geltend, dass man derselben nicht länger widersteht oder nur so weit widersteht, als es die äusseren Lebensverhältnisse mit sich bringen. Man lebt, wie es in dem Stande, dem man angehört, offene oder verschwiegene Sitte ist; diese Sitte ist meist ein ziemlich lockeres Gemisch aus dem Princip der physischen Annehmlichkeit und der Rücksicht auf die Gesellschaft, die aber selbst von dem Princip der sinnlichen Annehmlichkeit genommen wird. Mit den drei grossen Lastern der Menschheit, Wollust, Habsucht, Ehrgeiz, hat jedermann zu kämpfen, der eine mehr mit dem, der andere mehr mit jenem. Dazu gesellt sich die Ansicht, dass individuelle reine Moralität doch nichts helfe, so lange die Anderen sie nicht auch zu ihrem wirksamen Grundsatz machen. Die Macht des Beispiels ist unter Menschen unbegrenzt, getheilte sittliche Verantwortlichkeit scheint keine zu sein. Einzelne grosse aufopfernde Handlungen zu vollbringen fällt dabei dem Menschen gar nicht schwer. Entweder bricht die moralische Idee in einzelnen Fällen mächtig durch, oder ein solches Gefühl wird vorübergehend allgemein und bemächtigt sich aller, wie z. B. grosses furchtbares Elend Aller Herzen zur Milde stimmt; aber dieselben Menschen würden nicht im Stande sein, ihrem Zorn, ihrer bitteren Laune nicht nachzugeben, einem Vergnügen, das über ihr Vermögen geht, wenn es Mode ist, zu entsagen. Eine gleichbleibende Herrschaft der moralischen Ideen im menschlichen Geiste gehört zu dem Allerseltensten, was es giebt. Als Ideal liebt jedermann das Sittliche, die Praxis ist regelmässig eine gemischte und sogar überwiegend den blos natürlichen Begierden und ihrer klugen Berechnung gewidmete. Ja, dass überhaupt das Sittliche das Einzige ist, was den Menschen nicht nur hoch, sondern überhaupt lebendig erhält, wenn er consequent zu denken gelernt hat, kommt den meisten Menschen gar nicht in den Sinn. Sie verwünschen bald ihr Leben, klagen, es sei ein jämmerliches, elendes Ding, an dem man nichts habe, ein gescheidter Mensch wisse gar nicht, warum er darin bleibe, bald sind sie wieder mit ihm ausgesöhnt und wissen sich herrlich mit demselben zu vertragen. Beidesmal, je nachdem es ihnen geht, d. h. je nachdem die Annehmlichkeit, in

die sie den Werth des Lebens setzen, ihnen zu Theil wird oder nicht, oder ihnen einmal, obwohl sie sie haben, in ihrer Schalheit erscheint. Die Freiheit ruft man umsonst an; sie ist da, aber sie hilft nichts. Sie ist nicht, wie man sie Jahrhunderte lang beschrieben hat, ein blosses Zugreifen nach dem sittlichen Ideal, und man hat es als lebendige Kraft. Man kann stets wünschen sittlich zu sein und bleibt doch, wie man ist. Wille ist ganz etwas Anderes als Wunsch, Wille ist eine Kraft, wenn er entwickelt, ausgebildet, gestärkt worden ist, aber selbst da ist er sehr schwach gegen die sinnlichen Triebe und die sich daran anschliessenden Begehrungen, als da sind Ehrgeiz, Eitelkeit, Empfindlichkeit und Gereiztheit, die jeden, der ihr nicht dient und sie in ihrer Art stört, am liebsten vernichten möchte. Das Gebot: liebet eure Feinde u. s. w., ist, wie man mit Recht gesagt hat, in diesem Sinne mehr als menschlich.

Ich werfe, ehe wir von diesem Punkte aus zur Religion übergehen, noch einen flüchtigen vergleichenden Blick auf das Kantische und andere Moralprincipien. Das Kantische Moralprincip lautete: handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann. Dieses Princip führt aber zur Moralität blos, wenn man das Beste dabei im Stillen hinzuthut, nämlich den wohlwollenden Sinn für die Menschheit. Ein Dieb könnte sagen: ich verschaffe mir meinen Unterhalt dadurch, dass ich ihn Anderen wegnehme; ich bin bereit, dies als allgemeines Princip aufzustellen, jedermann soll das Recht haben, in gleicher Weise zu verfahren, ich bestehle Andere, mögen diese Anderen mich bestehlen, es ist mir recht. Kann aber dies Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden, kann eine Natur mit diesem allgemeinen Gesetz bestehen? Nicht sehr gut; es wird niemand arbeiten, weil jedermann fürchtet, dass es ihm nichts hilft; aber wenn selbst die Menschheit zu Grunde ginge, was liegt vielleicht jenem so Denkenden daran? Es ist ihm recht, dass er dann mit zu Grunde geht, „der ganze Rummel ist dann aus," wie er sich vielleicht ausdrückt. Kurz gesagt: die geheime Voraussetzung bei dem Kantischen Moralprincip, seinen Entscheidungen danach und seinen Beispielen dazu, ist immer

die: die Menschheit soll erhalten bleiben und so sehr als nur immer möglich gefördert werden, ohne Rücksicht auf Wohlergehen und Vortheil des einzelnen handelnden Subjects, sondern in uneigennütziger Gesinnung. Dieser Gedanke verbirgt sich bei ihm und verräth sich zugleich in der anderen Formel, dass der Mensch als vernünftiges Wesen Zweck an sich sei, und als zu einem Reich der Zwecke gehörend müsse angesehen werden. Wenn dies Princip des Wohlwollens und der thätigen Liebe nicht im Hintergrunde da ist und bei den Entscheidungen den Ausschlag giebt, so führt die Kantische Regel noch gar nicht zu wirklichen moralischen Sätzen. Nach Kant hat man die Moral gegründet auf die werthschätzende Vernunft, gewisse Sätze werden als einen unbedingten Zweck setzend gedacht; dem nicht unähnlich hat sie Herbart fundamentirt in ästhetischen Urtheilen, gewissen Vorstellungen von Willensverhältnissen hängt sich nach ihm ein unbedingter Beifall an, diese sollen die Grundlagen unseres Thuns werden. Mit diesen Ansichten sind wir im Stande, wie vorher mit der Kantischen, uns freundschaftlich auseinanderzusetzen, nur liesse sich z. B. leicht aufweisen, dass auch bei ihnen Wohlwollen und thätige Liebe die Hauptrolle spielt, dass namentlich die Herbartischen fünf praktischen Ideen sich auf dieses zurückführen lassen, gar keine getrennten und trennbaren Beurtheilungen verstatten. Selbst mit dem Nützlichkeitsprincip, auf welches Bentham die Moral basirt hat und nach ihm John Stuart Mill, vermöchten wir uns einigermassen zu vertragen. Alle moralischen Handlungen müssen nützlich für die Menschheit sein. Was ist aber nützlich? Gewöhnlich versteht man darunter etwas, das unmittelbar praktischen Vortheil verschafft, und stellt es wohl in Gegensatz zum Sittlichen, Gerechten, Billigen. Diesen Sprachgebrauch zu ändern führt blos zu Verwirrungen.

8. Kapitel.

Grundbegriffe der Religion.

In Summa: es giebt moralische Ideen, diese sind allein im Stande, das Leben, auch das blos physische, zu halten und ihm einen Zweck zu geben; sie wirken auch bei allen Menschen, selbst denen, die sich einen anderen Zweck des Lebens denken, stets mit ein, mindestens als moralische Grillen, die man sich wegdisputirt oder wegjubelt. Aber wie bringt man die moralischen Ideen zur bleibenden Herrschaft in sich? Das ist der Punkt, wo die Moral übergeht in die Religion. Begeisterung für Moralität kann der Mensch leicht haben, aber diese ist viel mehr ästhetisch als praktisch. Die Religion giebt allein die Kräftigkeit der sittlichen Begeisterung, welche uns die Leidenschaften mehr und mehr überwinden lehrt, welche uns nicht nur die Macht giebt, ihnen wirksam zu widerstehen, sondern sie auch theilweise zu ersetzen durch positive sittliche Thätigkeit.

Aber wie kommen wir auf die Religion? Wir haben bis jetzt von ihr noch nicht gesprochen. Sollen wir nicht zunächst eine theoretische Begründung derselben versuchen, eine von unseren früheren erkenntnisstheoretischen Sätzen aus, damit wir dann die praktischen Beziehungen anknüpfen können? Mit anderen Worten: giebt es keinen Beweis für das Dasein Gottes, welcher der sittlichen Betrachtung noch vorausgeht? Man hat stets solche Beweise versucht, jeder derartige Versuch aber ist bis auf die neueste Zeit rein und völlig vergeblich gewesen.

Man hat gesagt, man könne den Begriff eines Wesens bilden, welches als das allervollkommenste gedacht werde; ein solches Wesen müsse auch als seiend gedacht werden. Aber warum es

Digitized by Google

so gedacht werden müsse und warum es, weil als seiend gedacht, auch sei, darüber ist man stets den Beweis schuldig geblieben. Sein ist keine Eigenschaft, wie andere, keine Vollkommenheit, sondern das, ohne welches alle Vollkommenheit blos gedachte bleibt. Das hatte Gassendi vergeblich Descartes entgegengehalten, das hat man jetzt endlich Kant geglaubt. Der Begriff Gottes ist gleich vollkommen, gleich vollständig, ob Gott blos gedacht wird oder ob er auch unabhängig von unserem Denken existirt. Ausserdem läge im Begriff eines vollkommensten Wesens noch nicht, dass es Weltschöpfer sei; es ist nicht abzusehen, warum seine Vollkommenheit durch das Dasein anderer Dinge ausser ihm Abbruch erlitte; man könnte sich Gott oder Götter denken, wie die epikuräischen, welche in ihrer Vollkommenheit weder von der Welt leiden, noch mit ihr zu thun haben.

Das Hauptargument war daher stets das der Ursache. Gott soll erschlossen werden als die Weltursache, der Weltschöpfer; das Wissen soll erst vollendet sein, wenn man zur letzten Ursache vorgedrungen ist. Aber dieser Begriff des Wissens ist eine Täuschung. Muss man stets nach Ursachen fragen, so muss man auch nach einer Ursache Gottes fragen; da zerbricht der Grundsatz in sich selbst. Wir haben überdies nachgewiesen, dass der Begriff der Ursache dem Wissen und Wissenwollen gar nicht eingeboren ist als ein endloses Drängen nach immer und immer wieder voraufgehenden Thatsachen, sondern dass das Wissen nach Inhalt und Form, an Realität und Gewissheit fertig und vollständig sein kann, ohne eine Ursache zu haben oder auch nur darnach zu fragen. Der Begriff des ursachlichen Wissens ist nicht das Ziel des Wissens als solchen, sondern blos gewisser Theile des Wissens, in denen die Ursache zu kennen zur Erkenntniss der Eigenthümlichkeiten des Gegenstandes mitgehört, aber selbst in diesen geht die Auflösung nur bis zu dem erreichbar Letzten, ein Bedürfniss weiter zu gehen liegt nicht im Begriff des Wissens. Dieses weiss, dass man immer wieder auf Thatsachen, auf Gegebenes kommen wird, und dass man zu nichts kommen soll anders als auf den gehörigen Wegen, also in der Naturwissenschaft durch Erfahrungen und sichere Schlüsse aus

solchen. Ein Trieb des Geistes scheint uns allerdings von Ursache zu Ursache endlos zu jagen, allein dieser Trieb ist blos die Neigung, die wir in allem finden und vielfach zu bekämpfen haben, nämlich eine Reihe, die sehr lang ist, endlos fortzusetzen. In dem Auflösen der äusseren Thatsachen in ihre Ursachen, darin, dass wir finden, eine Veränderung ist in den und den Fällen nicht von sich aus oder einfach geschehen, sondern durch andere Umstände bewirkt worden, liegt nicht ausgesprochen, dass es nun immer rückwärts so müsste gewesen sein, dass wir einen progressus in infinitum setzen müssten oder im Unendlichen Ruhe zu suchen hätten. Es könnte sehr wohl sein und ist durch nichts ausgeschlossen, dass in der Natur ursprüngliche einfache Gegebenheiten wären (nach dem Naturlauf könnte man sich dieselben sehr mannichfaltig vorstellen), die ihrer gegebenen, d. h. einfach daseienden Natur nach aufeinander wirkend schliesslich unsere Welt ergäben. Mit dem Begriff der Ursache liesse sich eine solche Vorstellung durchaus nicht widerlegen; denn erstens liegt in diesem Begriff noch nicht die unendliche Reihe von Ursachen, sondern nur dass wir z. B. der Analogie nach denken können, die Atome selbst seien noch nicht das Letzte, sondern hinter ihnen liege noch Anderes; so lange aber keine Gründe der Erfahrung oder Thatsachen, die damit in Verbindung stehen, diesem Gedanken zu Hülfe kommen, ist er eine leere logische Möglichkeit, die kein Recht hat als Wirklichkeit oder auch nur als Wahrscheinlichkeit behandelt zu werden. Macht man, den angeblichen regressus in infinitum zu vermeiden, den Schritt vom Endlichen zum Unendlichen, der, von dieser Seite betrachtet, ein Riesenschritt ist, so thut man damit nichts, als man legt den Dingen eine Thatsache zum Grunde, die man für genügend hält zu ihrer Hervorbringung und weiteren Laufbahn. Wie will man da Anderen das Recht absprechen, etwa die Atome und ihre Gesetze, die organischen Keime und Seelen selbst für diese genügende letzte Thatsache unserer Welt zu halten? Das Eine ist eine Thatsache wie das Andere, beide werden vorausgesetzt als genügend. Kurz, vom Begriff der Ursache aus lässt sich auf einen schöpferischen Grund der Welt nicht schliessen. Man kann den

Satz: die Welt ist von Gott geschaffen, wohl aufstellen, aber nur nicht als Folgerungssatz aus dem ursachlichen Zusammenhang der Welt, d. h. nicht als bewiesen. Ich gehe in der Naturwissenschaft rückwärts, so weit ich kann; ich mache Halt bei dem, worauf die Erfahrung zurückzudeuten zwingt, wiewohl sie es selbst nicht mehr in gewöhnlicherweise empirischen Datis liefert; ich setze dies als das Letzte, aus welchem ich vorwärts die ganze Reihe von Vorgängen verzeichnen kann, welche bis zu der Sache geführt haben, von der ich den Weg rückwärts genommen; aber über jenes Letzte selbst hinauszugehen, dazu habe ich ebenso viel Grund, es zu thun, wie ich Grund habe, es nicht zu thun. Ob die Welt in Gott, ob sie in den Atomen und ihren Kräften wurzelt, das würden beides gleichsehr Thatsachen sein, die ich hinnehmen müsste, in dem regressus der Ursachen liegt weder für das Eine noch für das Andere etwas. Wunderbar und staunenswerth bleibt das Ganze so wie so. In einem Fall können wir nichts als sagen: Gott hatte die Fähigkeit, die Welt zu schaffen, im anderen: aus den Atomen und der Wechselwirkung ihrer Kräfte ist die Welt entstanden, und also müssen wir ihnen die Fähigkeit zuschreiben, nach dem Standpunkt unseres jetzigen Wissens, aus der scheinbaren Unordnung, in welcher aber bereits thatsächlich die vorzüglichsten Naturgesetze walteten, zur Ordnung der jetzigen Welt allmählich durchzudringen. Möglich, blos logisch betrachtet, ist das Eine so gut wie das Andere, und die letztere Ansicht hat immer den Vorzug des methodischen Ganges, der sich an das hält, was noch mit der Erfahrung in indirect erkennbarer Beziehung steht, während alle Gründe, worauf die entgegengesetzte Ansicht sich beruft, ihr, wie gezeigt, entzogen werden müssen als willkürliche Ausdeutungen des Begriffs ursachlichen Wissens.

Der teleologische Beweis ist nicht besser als der Causalitätsbeweis. Die Elemente brauchen nicht, und dürfen nach richtiger Methode nicht, chaotisch in dem Sinne angenommen werden, als könne eine Ordnung der Welt aus ihnen selbst nicht hervorgehen. Logisch können sie gerade so gut mit der einen wie mit der anderen Beschaffenheit gedacht werden; wie ihre Beschaffenheit wirklich ist, muss an der Hand der Thatsachen erforscht

werden. Diese Thatsachen haben auf immanente, ursprüngliche Zweckbeziehungen geführt. Man kann aber nun und nimmermehr sagen, wo Zweckmässigkeit oder Anlage zur Zweckmässigkeit ist, da kann sie nur durch einen Geist sein. Der Einfall der Alten, ein Kasten voll Buchstaben, auf unendliche Weise und planlos durcheinander geworfen, ergebe nie eine sophokleische Tragödie, ist mehr von überraschender als beweisender Kraft. Warum muss die Welt gerade einer sophokleischen Tragödie vergleichbar sein? ihr wirklicher Zustand führt nicht gerade zu diesem Vergleich. Ein Kasten voll Buchstaben durcheinandergeworfen würde vielmehr genau diesem wirklichen Zustand der Dinge entsprechen. Einige Buchstaben würden sich wahrscheinlich zu lesbaren Wörtern verbinden, andere zu halblesbaren, wieder andere würden unverständlich sein. Ueberdies ist die Welt nicht blos ein Buch zu lesen für den Menschen, wie es der Vergleich anzunehmen scheint, sondern eine Summe von Kräften, die da wirken, auch ohne directen Bezug auf den Menschen zu nehmen. Der moderne Vergleich, dass man wie bei einem Hause, so auch bei der Welt nach einem Baumeister frage, ist nicht tüchtiger. Wenn man ein Haus sieht, so fragt man allerdings nach dem Baumeister; denn man hat nie gefunden, dass Häuser anders entstehen, als durch menschliche Kunstfertigkeit. Findet man aber eine Höhle gewölbt gleich einem Dome, tief sich hineinziehend in das Innere von Felsen, so ist man zunächst unentschieden und sieht sich die näheren Umstände an, ob das Werk von Natur oder von Menschenhand ist. Wüsste ich nun, dass Welten nicht anders entstehen, als wie Häuser, durch bewusste und gewollte Zusammenfügung passenden Stoffes, so wüsste ich freilich auch, dass unsere Welt das Werk eines planvollen Baumeisters ist, aber eben jenes Wissen als Obersatz des Schlusses fehlt, es ist blos ein Gedanke, dem andere als gleichmöglich vor dem Gericht der blossen Logik gegenüberstehen, und deshalb kann ich ihn um seiner selbst willen nicht zum Wissen erheben. Die Grundvoraussetzung dieser ganzen Argumentation aber, die Elemente der Welt sind an sich nicht zweckmässig, ist als grundfalsch anzusehen; sie macht daraus, dass wir die mathematischen

und mechanischen Gesetze der Dinge für sich vorstellen können und ohne Beziehung auf die gegebene Teleologie der Welt, eine reale Trennung der mathematisch-mechanischen und der teleologischen Ordnung, entgegen dem Ergebniss, welches der richtige Gang der wissenschaftlichen Betrachtung liefert.

Neuerdings ist es aufgekommen, Gott als nothwendige Ergänzung unseres lückenhaften und mangelhaften Wissens anzusehen, ihn dadurch zu beweisen, dass man ihm das zuschreibt, was man gar nicht sich irgendwie verständlich machen kann. Das Verfahren ist nicht ganz neu. Als durch Descartes die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele unvorstellbar wurde, schrieb man dieselbe eben darum Gottes unmittelbarer Einwirkung zu. Leibniz leitete seine prästabilirte Harmonie, da ihm Wechselwirkung von Monade zu Monade unverständlich war, von Gott als Ursache ab. So ist man heutzutage geneigt, in der Unerklärlichkeit der Wechselwirkung überhaupt, wie es nämlich ein Ding macht, Veränderungen in einem anderen hervorzurufen, Gottes unmittelbare Hand zu schauen. Man könnte dazu nehmen, dass es uns ebenfalls völlig undurchsichtig ist, wie Sein gemacht wird und als Sein da ist, wie Vorstellen als die Grundlage unseres geistigen Lebens gemacht wird und als Vorstellen ist. So hätte man Gott als das grosse Band aller Dinge und als Schöpfer von Natur und Geist mit Einem Schlage. Allein das ist alles ein leerer Trost, man erreicht damit gar nichts. Wir sehen nicht ab, wie die Einwirkung geschieht, wie das Seiende es macht zu sein, d. h. wir finden Sein und Einwirkung der Dinge als Thatsachen, die wir nicht mehr aufzulösen vermögen. Wir sagen dann: Gott schafft das Seiende und vermittelt die Einwirkung unter dem Seienden. Aber wird dadurch die Sache erklärlicher, bleibt sie nicht ebenso unbegreiflich wie vorher? Wissen wir jetzt, wie Sein gemacht wird, wie der Mechanismus der Einwirkung beschaffen ist? Durchaus nicht. Wir schreiben, was wir nicht einsehen, einer angenommenen Thatsache zu, ohne dass wir wissen, wie diese angenommene Thatsache das macht und vollführt, zu dessen Machen und Vollführen wir sie annehmen. Die Unbegreiflichkeit bleibt dieselbe, die sie vorher war. Der Unter-

schied ist blos der, dass wir Gott die Fähigkeit zutrauen, Sein und Wechselwirkung genügend zu bewirken, während wir den Dingen beides nicht zutrauen. Wir trauen es ihnen nicht zu, weil wir nicht erkennen, wie sie es machen, und Gott trauen wir es zu, bei dem wir gleichfalls nicht erkennen, weder wie er es bei den Dingen, noch wie er es bei sich selber macht. Ist das nicht handgreifliche Willkür? Wer den Dingen beides zutrauen wollte, ist der zu widerlegen? steht nicht die ganze sichere Methode des Erkennens überdies auf seiner Seite? Er braucht blos zu sagen: du traust Gott zu, dass er von Ewigkeit ist, ich traue dasselbe den Elementen des Naturlaufes zu; du traust Gott zu, dass er die Wechselwirkung unterhalten kann, ich traue den Dingen zu, dass sie so beschaffen sind, Einwirkungen von einander zu erleiden. Die Unbegreiflichkeit ist bei uns beiden ganz dieselbe, bei dir ist die Sache nicht mehr erklärt als bei mir; der Unterschied ist nur, dass ich beides Dingen zuschreibe, von denen ich vieles erkenne, du es einem Wesen beilegst, von dem du sonst gar nichts erkennst. — Unser Wissen wird durch die Annahme Gottes nicht ergänzt, es wird nicht grösser, die Lücken bleiben, man giebt ihnen blos einen anderen Namen. Das Verfahren ist dabei gar nicht anders, als wie man jüngst all unser Nichtwissen als das Unbewusste zu einer Substanz gemacht, und diese aller Natur und allem Geiste zum Grunde gelegt hat.

Auch die Einheit, welche man dem Wissen gerne zuschreibt, wird leicht zu einem Beweis für Gottes Dasein verwendet. Das Wissen, sagt man sich, hat Einheit, weil sein Gegenstand, die Welt, Einheit hat, und diese hat Einheit, weil sie die Lebensäusserung des Einen Unendlichen ist. Man denkt dann wohl alle Dinge in Gott immanent und doch noch von ihm unterschieden, etwa wie unsere Gedanken unserem Ich immanent sind und doch von ihm noch unterschieden werden. Aber auch dadurch wird das Ganze nicht verständlicher. Wie unsere Gedanken im Ich sind, wie unser Ich noch verschieden von ihnen ist, das wissen wir nicht. Die Einheit des Wissens aber, auf welche diese Denkweise sich spitzt, ist ein ganz formaler Gedanke, der ganz anders gefasst werden muss nach dem, wie

die Thatsache unseres Wissens sich gezeigt hat. Unser Erkennen kann vermöge seiner gegebenen Beschaffenheit nicht das Einzelne als Einzelnes alles befassen, weder unsere Sinne, noch Gedächtniss und Erinnerung reichen dazu aus. Es bieten sich ihm aber sofort bei seinem Bekanntwerden mit den Dingen gemeinsame Eigenthümlichkeiten der Dinge dar, die der Geist auffasst je nach ihrer besonderen Art als gemeinsame Eigenschaften, Gattungsbegriffe, Gesetze u. ä. Diese gemeinsamen Bestimmtheiten der Dinge ergreift unser Geist mit Leichtigkeit und Begierde, er findet dieselben seiner gegebenen Natur sehr zusagend, aber aus seinem blossen Erkenntnissvermögen kann er über die Tragweite dieser Begriffe nichts bestimmen. Wenn ein Mensch sich allein fände und hätte nie einen anderen seines Gleichen gehört oder gesehen, er würde aus sich nicht urtheilen können, ob es noch Andere seiner Art gäbe oder nicht. Er würde es vielleicht vermuthen; so gut er viele Steine sieht oder viele Bäume oder mehrere Thiere, so gut, würde er etwa schliessen, könne es vielleicht auch mehrere Seinesgleichen geben. Aber etwas Weiteres darüber zu bestimmen von sich aus, dazu ist er nicht fähig. Gerade so, wie wir zwar vermuthen mögen, dass auch andere Weltkörper von Wesen bewohnt werden, die uns ähnlich sind, aber wie viele Anknüpfungspunkte haben wir nicht auch in unserem allmählich erworbenen Wissen zu jener Annahme, welche dem an Erfahrungen und darauf gegründeten Reflexionen noch armen Erkennen fehlen. Was man Einheit des Wissens genannt hat, ist, genau besehen, nichts als Uebersehbarkeit der Gegenstände des Erkennens. Man kann nicht einmal die Forderung der leichten Uebergänge von einem Gebiet des Wissens und seinen Eigenthümlichkeiten zum anderen stellen; denn sie enthielte bereits eine Erwartung, welche der Geist von sich aus keine Veranlassung hat zu hegen. Wer eine gerade Linie zieht oder im Geiste sich entwirft, zieht darum noch nicht einen Kreis; es sind das zwei wesentlich verschiedene Vorstellungen und Operationen. Ich denke, ich fühle, ich will, ist uns alles gleich ursprünglich gegeben, eine Herleitung des Einen aus dem Anderen kann nie gelingen. So ist von Einheit des Wissens

im Geiste selber nicht die Rede. Es giebt Zusammenhänge des Wissens, thatsächliche, die soll man aufsuchen, und nichts sich entgehen lassen in den Uebergängen von einem Gebiete zum anderen, aber um der Uebergänge willen die gesonderten Eigenthümlichkeiten der Gebiete selbst in Eins zu werfen, ist durch keine angebliche Forderung der Einheit im Wissen entschuldigt.

Man meinte auch, die Einheit unseres Wissens fordere, dass es ein absolutes oder gleich dem göttlichen Wissen sei, aber auch das ist kein zwingender Gedanke, und er führt lange nicht zu dem, was man darin zu besitzen glaubte, wenn man es überhaupt hätte. Es ist leicht zu beweisen, dass das absolute Wissen nicht mehr bieten würde weder an Gewissheit noch an Realität, als das von uns als thatsächlich nachgewiesene Wissen bietet. Um sicher zu gehen, die Ansprüche des absoluten Wissens nicht falsch zu beschreiben, setzen wir eine Stelle aus Hegel's Einleitung zu seinem grossen Werke über Logik her. „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Oder der Begriff der Wissenschaft ist, dass die Wahrheit das reine Selbstbewusstsein sei und die Gestalt des Selbst habe, dass das an sich Seiende der Begriff und der Begriff das an sich Seiende ist. — Dieses objective Denken ist dann der Inhalt der reinen Wissenschaft. — Die Logik ist sonach als System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an sich selbst ist; man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." Das heisst, das absolute Wissen ist das göttliche Wissen. Versuchen wir uns in dasselbe einen Augenblick zu versetzen, mindestens in der Weise, wie wir es etwa können, und wie es sich Hegel und alle absolute Philosophie gedacht hat. Gott ist, d. h. er ist sich in seinem Selbstbewusstsein gegeben, nicht anders, als wir uns gegeben sind. Für ihn gilt das cogito, ergo sum, soviel wir einzusehen vermögen, gleichfalls. Er denkt und ist, beides unauflöslich in

Einem. Er ist, nicht weil er geworden ist, sondern hat in seinem Selbstbewusstsein dies mit, dass er weiss, er ist einfach und schlechthin da, also, verglichen mit unserem Sein, er war immer und ist immer und wird immer sein. So findet er sich zunächst vor, einfach seiend, eine ewige Thatsache. Nach der gewöhnlichen Vorstellung findet er weiter in sich ausser seinem Selbstbewusstsein und dessen Lebensfülle noch die Ideen einer Welt, die er schaffen, d. h. durch sein blosses Wollen ins Dasein bringen könnte; nach der Hegel'schen Vorstellung findet er in sich die Kategorien der Logik in ihrer Fortbewegung von einer zur anderen; nach Spinoza findet er in sich unendliche Attribute und stellt diese in der Welt nothwendig dar. Wie man sich die Sache auch denken mag, viel anders als beim Menschen wird sie nicht. Wäre uns alles, was wir wissen, blos vermöge unserer Natur fertig gegeben, und hätten wir auch die Kraft, es nicht blos zu denken, sondern ihm auch ein Sein ausser dem Gedanken zu verleihen, wie es von Gott vorgestellt wird, so hätten wir das Wesentliche des göttlichen Wissens. Worin unterschiede sich nun dies göttliche Wissen von unserem jetzigen menschlichen? Gegeben, d. h. einfach thatsächlich wären beide. Wir hätten zwar die Vermittelung der Aussendinge nicht nöthig, statt äusserlich gegeben zu sein oder gemischt aus Aeusserem und Innerem, wäre es innerlich gegeben, aber der Charakter des als Thatsache Gegebenen wäre ein und der nämliche. Selbst ähnliche Unterschiede der Wahrheiten müssen sich im göttlichen Wissen finden wie bei uns. Die mathematischen Wahrheiten und die logischen hat man gern als ewige Wahrheiten bezeichnet und damit auch gemeint, dass sie als schlechthin gültige Wahrheiten im Geiste Gottes seien, d. h. mit ihm selber sich in ihm vorfinden. Was heisst das aber anders als: sie sind gültig, weil sie gültig sind, weil sie einfach thatsächlich so und nicht anders da sind. Man hat alle anderen Wahrheiten zum Unterschied von den ewigen, zu denen man auch häufig die sittlichen Hauptsätze rechnete, zufällige Wahrheiten genannt, und wollte sie damit als solche bezeichnen, die blos gelten, weil sie Gott gesetzt oder gewählt hat. Leibniz ist dabei einem tiefen Gedanken nachgegangen, den alle

unverstanden hatten stehen lassen. Er fand Vieles im Gedanken als möglich, dem keine Wirklichkeit der Natur entspricht. Er übertrug dies auch auf Gott, und dachte die Möglichkeiten vor dem Geiste Gottes schwebend als die Ideen verschiedener Welten, welche Gott vergleicht, und unter denen er die vollkommenste auswählt, d. h. diejenige, welche am meisten Realität hat. Damit ist freilich an allem Obigen nichts geändert. Gott findet die und die Möglichkeiten vor, d. h. sie sind ihm innerlich gegeben; er findet vor den Act der Vergleichung derselben mit einander, d. h. er ist ihm innerlich gegeben; er findet vor den Willen, eine von den Combinationen des Möglichen ausser seinen Gedanken, aber als Darstellung derselben, zu constituiren, d. h. dieser Wille ist ihm innerlich gegeben; er findet in sich vor eine Norm, welche von den unzähligen er schaffen möge, d. h. sie ist ihm innerlich gegeben. Aber davon abgesehen, dass im Wesentlichen sich nichts ändert, ist die Idee von Leibniz von seltener Tiefe. Ihm war der Gedanke oder die Bemerkung nahe getreten, dass wir mehr Gedanken von Möglichkeiten als von Wirklichkeiten haben, dass die Welt jener weit und dieser eng ist. Durch seine Vorstellungsweise giebt er nun eine scheinbare Erklärung davon; er verlegt sie nämlich aus dieser Welt bereits in die reine Welt der göttlichen Gedanken, d. h. er macht sie aus einer irdischen Thatsache zu einer himmlischen, was im Grunde nichts ändert. So war Leibniz geleitet von dem Bewusstsein, dass der blosse Gedanke anderer Möglichkeiten in unserem Geiste etwas Verwunderliches habe, aber seine Erklärung leistet nichts. — Sonach wäre der Unterschied zwischen absolutem oder göttlichem und zwischen menschlichem Wissen der: jenes ist sich als Wissen rein innerlich gegeben, dieses zum Theil innerlich, zum Theil vermittelst äusserer Erfahrung und ohne Wahrnehmung, als begleitend das Denken, nie. So gewiss nun die gerade Linie z. B. ein gegebener Begriff ist, er mag in innerer oder äusserer Anschauung gegeben sein, so gewiss ist das göttliche und menschliche Wissen, was den Charakter thatsächlicher Gegebenheit als den wesentlichen betrifft, nicht verschieden. Man wird einwerfen, es sei ein unendlicher Unterschied, Gottes Wissen sei Gottes Wissen, also,

wie er selbst, causa sui. Man weiss aber, dass causa sui nichts weiter heisst, als Gott ist ohne Ursache, d. h. er ist einfach da und zwar mit den und den Eigenthümlichkeiten da; nicht das ursachlose Dasein, sondern die Eigenthümlichkeiten dieses Daseins machen das Bedeutende bei Gott aus. Wie will man aber den Ausdrücken entgehen, die wir oben gebraucht haben: Gott findet das und das in sich vor, d. h. es ist thatsächlich so in ihm oder ihm gegeben? Sind die Eigenschaften Gottes nicht Data des göttlichen Wesens? Wie will man nach den gewöhnlichen Vorstellungen anders sagen als: Gott ist die grosse Thatsache, welche allen anderen Thatsachen zum Grunde liegt? Man mag noch so viele Schauer der Ehrfurcht vor dem Gedanken Gottes mitbringen, ich hege sie von Herzen mit, aber darüber kommen wir nicht hinaus: wenn Gott existirt, so ist er eine Thatsache, d. h. sich selber zunächst einfach gegeben, er mag hernach für uns sein, was er will. Seinem Wissen ist gleichfalls eigen der Charakter des thatsächlichen inneren Gegebenseins, der Grundzug seines Wissens ist ähnlich und verwandt dem Grundzug des menschlichen Wissens. Das absolute Wissen als Wissen machte daher nicht das göttliche Wissen aus, sondern die Unendlichkeit dieses Wissens im Unterschied vom menschlichen und die Entscheidung von innen heraus über jedes Ding, ob es Wirklichkeit habe oder haben solle. Diese Züge fehlen uns aber gerade; daher ist unser Wissen nicht so, nicht absolut, wie man das göttliche Wissen denken müsste, wiewohl es in seinem wesentlichsten Grundcharakter dem gedachten göttlichen ähnlich ist, nämlich darin, dass das Wissen wesentlich Wissen von Gegebenem ist oder von Thatsachen und ihren Eigenthümlichkeiten. Ob wir daher mit oder ohne Gott unser Wissen vollenden wollen, in beiden Fällen enden wir bei letzten Thatsachen, welche einfach und schlechthin sind, d. h. Wissen ist in letztem Grunde nicht Wissen von Ursachen, sondern Wissen von Thatsachen und deren Eigenthümlichkeiten, und der Ursachen nur insofern und insoweit, als sie in die Reihe dieser Eigenthümlichkeiten mit gehören. —

Originell und noch immer, oft ohne Bewusstsein darum, viel vorgebracht und doch nicht glücklicher als die bisher be-

sprochenen sind die Beweise, welche Schleiermacher für Gottes Dasein zu erbringen versuchte. Seine Gedanken in der Dialektik darüber sind etwa die: die Unterscheidung der Vernunftthätigkeit und der organischen Thätigkeit im Wissen führt zur Aufstellung der Gegensätze von Idealem und Realem. Das Ideale ist nämlich dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abhängt; das Reale ist dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt. Einen solchen höchsten Gegensatz muss man annehmen; die Annahme beruht darauf, dass beide Elemente im Denken als unabhängig gesetzt werden. Es giebt in unserem Denken Elemente, welche aus uns stammen, der Vernunft zugeschrieben werden, und andere, welche nicht von der Vernunft abgeleitet werden, sondern von unserer leiblichen Beschaffenheit und ihrem Zusammenhang mit der äusseren Welt, also als organische Thätigkeit aufgefasst werden. Dies beruht allerdings nur auf der Ansicht des Bewusstseins, uns kommt es unvermeidlich so vor, darum ist die Annahme dieser Gegensätze zuletzt Sache der Gesinnung, d. h. man kann jemanden blos darauf hinweisen, dass er beständig ein ideales und ein reales Element in seinem Denken unterscheidet, also thatsächlich beide einander entgegenstellt. Dieser Gegensatz von Ideal und Real ist der höchste in unserem Denken, er befasst alles unter sich, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt, d. h. alles in der Welt stellt nur Arten des allgemeinen Gegensatzes von Idealem und Realem dar. Bei diesem Gegensatz kann man aber nicht stehen bleiben, er wäre ein leeres Mysterium. Es wäre gleichsam das letzte Wort dies: Ideales und Reales sind beide von einander unabhängig, und doch beziehen sie sich auf einander; denn im Wissen wird ein Ideales, ein Denken, sich beziehend gedacht auf ein Reales, ein Sein. Die Idee des Wissens erfordert also die Einheit des Idealen und Realen. Ideales und Reales müssen befasst werden von dem Einen Sein und auf dieses zurückführen, dieses Eine Sein muss den Gegensatz von Idealem und Realem und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickeln.

Mit anderen Worten: der transcendentale Grund alles Wissens ist Gott als Einheit des Idealen und Realen; das Wissen, wie es Denken auf Sein bezieht, wird nur verständlich, man sieht nur ein, wie Denken sich auf Sein beziehen kann, wenn beide, Ideales und Reales, aus Einem Urgrunde stammen. Das Transcendentale ist also die Idee des Seins an sich, unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Modis, dem Idealen und Realen. Das Transcendentale ist Bedingung der Realität des Wissens, nothwendige Voraussetzung derselben. — Für unsere Gewissheit im Wissen bedurften wir eines transcendentalen Grundes, ebenso gut bedürfen wir eines solchen für unsere Gewissheit im Wollen, dafür, dass unser Wollen zusammenstimmt zum Sein, dass unser Thun wirklich ausser uns hinausgeht, und wir nicht etwa blos uns einbilden, in einer äusseren Welt Veränderungen zu Stande zu bringen, während wir in Wirklichkeit blos in lauter Vorstellungen unser Wesen treiben, dafür endlich, dass das äussere Sein für die Vernunft empfänglich ist und das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt. Wir haben also den transcendentalen Grund anzunehmen aus einer doppelten Rücksicht, wir haben die Einheit von Idealem und Realem im absoluten Sein zu setzen aus zwei Gründen: 1) weil im Wissen das Denken dem Sein entspricht, 2) weil im Wollen das Sein dem Denken entspricht, und nicht einzusehen wäre, wie dies Entsprechen erklärbar sein sollte, wenn nicht Ideales und Reales im absoluten Sein als ihrem Grunde eins sind. Beide Gründe aber, der transcendentale für das Wissen und der für das Wollen, können nicht verschieden sein, es ist immer dasselbe, was gesucht wird, Einheit von Idealem und Realem. Demgemäss haben wir auch den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität von Denken und Wollen, mit anderen Worten, wir haben Gott im Gefühl oder im unmittelbaren Selbstbewusstsein; denn das Gefühl ist eine Identität von Denken und Wollen, jedes Denken kann durch ein Gefühl übergehen in ein Wollen, jedes Wollen durch ein Gefühl übergehen in ein Denken, das Gefühl ist somit die Indifferenz beider. Im Gefühl kommt uns daher das Absolute oder Gott zum Bewusstsein, denn das Gefühl ist eine

relative Identität, wie Gott die absolute ist. Wir erkennen so Gott als den transcendentalen Grund unserer Gewissheit im Wissen und Wollen, wir haben, wir besitzen ihn im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewusstsein, d. h. demjenigen, welches sowohl Wissen als Wollen werden kann, aber im Moment keines von beiden ausdrücklich ist. — Dies ist Schleiermacher's Gedankengang bei der Begründung des Absoluten in der Dialektik. Anders ist die Ableitung der Religion in der Glaubenslehre; er sucht dort das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheide, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit. Dieses findet er darin, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind. Der Welt gegenüber fühlen wir uns nicht schlechthin abhängig, wir haben auch immer etwas von Reaction gegen ihre Actionen auf uns; wenn wir uns aber mit allem endlichen Sein zusammenschliessen und bedenken, dass alles Einzelne abhängig ist, so fühlen wir uns mit dem Ganzen der Welt als schlechthin abhängig von dem Weltgrund, und das ist eben das religiöse Gefühl. Daher sind sich schlechthin abhängig fühlen und sich in Beziehung mit Gott bewusst sein identisch.

Zunächst ist mit Bezug auf das letztere Argument zu sagen, dass es nichts ist als der alte Schluss vom Bedingten auf den Grund, von der Welt als verursachter auf Gott als Ursache. Ein Schluss, mag er nun dunkel oder klar gemacht werden, bleibt ein Schluss, dass Religion Gefühl sei, kann man daraus nicht folgern. Inhaltlich aber setzt dieser Schluss voraus, dass bereits zugestanden sei, die Welt als Ganzes sei verursacht oder bedingt, das ist aber gerade der Punkt, welcher in Frage ist, und mit Bezug auf den alles in Kraft tritt, was oben bei dem Argument der Causalität ist gesagt worden. Es kann alles in der Welt in anderem zur Welt Gehörigen seine Bedingungen ganz oder theilweise haben, also alles Einzelne unter einander bedingt sein, darum braucht das All dieser Einzelnen nicht noch einmal bedingt zu sein. — Dass wir Gott im Gefühl haben, um dies zuerst abzu-

thun, weil das Gefühl relative Identität von Denken und Wollen, Gott absolute Identität von Denken und Sein, Idealem und Realem sei, hängt innerlich gar nicht zusammen; eine relative Identität ist eben nicht die absolute; das Gefühl könnte als Analogie, zur Veranschaulichung der absoluten Identität allenfalls von Schleiermacher angeführt werden, aber mehr ergiebt es nicht. Und, scharf zugesehen, ergiebt es nicht einmal dies. Das Gefühl als Identität von Denken und Wollen ist nicht eine Identität von Idealem und Realem, sondern von Idealem und Idealem, von zwei Arten des Idealen, denn sowohl Denken als Wollen gehören unserer geistigen Seite an; zu einer Analogie mit der geforderten Identität von Idealem und Realem, Reales gleichgesetzt dem Organischen in unserem Wissen oder dem Sein im Unterschied vom Denken, war daher das Gefühl gar nicht zu gebrauchen. Der Hauptpunkt, philosophisch, ist aber Schleiermachers indirecte Begründung dieser Identität von Idealem und Realem, die man nach ihm annehmen muss um der Gewissheit des Wissens und Wollens willen. Ideales und Reales entsprechen einander. Woher das? Bleibe ich bei dem thatsächlichen Sich-entsprechen stehen, so ist es ein leeres Mysterium, d. h. ich sehe nicht ein, wie sie dazu kommen, sich zu entsprechen, daher nehme ich beider Einheit an in dem Einen absoluten Sein. So laut dies Argument heutzutage noch nachklingt, jedermann fast, der in Verlegenheit in Bezug auf einen Beweis Gottes ist, greift nach ihm, so untüchtig ist es trotz seines Scheines, Gott mit der Gewissheit unseres ganzen geistigen Lebens in Wissen und Wollen unlösbar zu verbinden. Es enthält nämlich den logischen Fehler, welchen man Erklärung von obscurum per obscurius nennt. Wir wissen nicht, wie es Denken und Sein machen, sich zu entsprechen, obwohl wir ihrer thatsächlichen Beziehungen ganz gewiss sind. Schleiermacher fordert nun, um dieses Entsprechen erklärlich zu machen, beide letztlich als nicht blos sich entsprechend, sondern als Eins und Dasselbige zu denken, und von dieser Einheit des Idealen und Realen als Grund die Welt und ihre thatsächliche Beschaffenheit abzuleiten. Wenn das nicht heisst, zur Erklärung eines dunklen Punktes einen noch dunkleren annehmen, so möchte

ich wissen, wann je dieser logische Fehler begangen worden ist. Wie nämlich Ideal und Real in Gott Eins sind, weiss niemand vorzustellen; wie, was bei uns ewig getrennte Dinge sind, Natur und Geist, in Gott zusammenfallen und wahrhaft Eines sind, davon haben wir nicht den mindesten Begriff. Schleiermacher stellt eine Forderung, aber eine unvollziehbare; so wenig wir 3 als 1 denken können, so wenig das blos Reale als ideal und umgekehrt. So fein daher Schleiermacher dialektisch zu Werke gegangen ist, so ist ihm die Identität glaubhaft zu machen und als Erklärungsgrund einzuführen doch nicht geglückt.

Ein theoretischer Beweis für Gottes Dasein ist so nie zu erbringen, es wäre sogar mit einem solchen für das theoretische Verständniss der Welt nichts gewonnen. Gott wäre die ewige Thatsache, an deren so und so vorfindliche Beschaffenheit sich die Welt anschlösse, wie sie sich anschliesst an die letzte Thatsache der Atome, organischen Keime, individuellen Geister, falls diese die letzten Thatsachen sind. Wird es einen praktischen Beweis für Gott geben? Das ist meine Ansicht; aber nicht in der Kantischen Weise, wo Gott postulirt wird, um das höchste Gut zu realisiren, d. h. die proportionirte Glückseligkeit zur Würdigkeit der Tugend hinzuzuthun. Die Glückseligkeit als unsere Annehmlichkeit sinnlicher Natur tritt zum sittlich Guten nicht hinzu als ein gleichberechtigtes Erforderniss; die Tugend fragt an sich gar nicht nach Glückseligkeit. Kant ist bei seiner Darstellung immer so zu Werke gegangen, dass er daraus, dass wir sinnliche Bedürfnisse haben und deren Befriedigung wünschen, schloss, diese Bedürfnisse und ihre Befriedigung gehöre zum Zweck der Natur oder der Weltordnung und erleide blos eine Einschränkung durch die Forderung, der Glückseligkeit würdig zu sein, welche an uns ergehe, d. h. er ist stets bei diesen Untersuchungen von einer transcendenten Teleologie ausgegangen, welche unerweisbar überhaupt und besonders auch nach ihm selber ist. Ausserdem wirkte dabei immer auch ein Gedanke mit ein, den er unbesehen von Leibniz herübergenommen hatte, nämlich dass er endliches Wesen und sinnliches oder sinnlich bedürftiges Wesen als gleichbedeutend gebraucht nicht nur stillschweigend, sondern

auch in ausdrücklicher Gleichsetzung. Daher spielt die sinnliche Bedürftigkeit unseres Seins und die Befriedigung derselben oder die Glückseligkeit bei ihm eine Hauptrolle, und das sittlich Gute tritt, wie gesagt, neben jene nur als Einschränkung. Es ist daher eine wahre Bemerkung, welche theilweise G. E. Schulze gemacht hat, dass Kant seinen Gott nicht für diese, sondern für eine andere Welt, für ein Leben nach dem Tode bewiesen habe; denn in unserer gegenwärtigen Welt findet sich die Correspondenz von Tugend und Glückseligkeit nicht nach Kant, in ihr hätten wir daher auch keinen Grund einen Gott anzunehmen, in einem anderen Leben aber nur, wenn erstens bewiesen wäre, dass wir überhaupt ein solches zu erwarten haben, und dass wir zweitens in der Unsterblichkeit stets eine sinnliche Seite unseres Daseins mit hätten, d. h. dass unsere Seele stets mit einem bedürfnissvollen Leib bekleidet wäre. Der Kantische Gott sinkt so zu einer leeren, künstlichen Möglichkeit herab, welche niemand für einen Beweis Gottes, als um welchen es sich handelt, ausgeben darf. — Mit unserem praktischen Beweis meinen wir auch nicht einen in der Weise Fichte's, welcher die moralische Weltordnung oder Gott darin gewährleistet sieht, dass ich, indem ich den Vernunftzweck ergreife, zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich setze, dass ich argumentire: so gewiss er der unbedingte Vernunftzweck ist, so gewiss muss er auch erreichbar sein, und muss es eine lebendige und wirkende moralische Ordnung geben, nach der jede sittliche That gelingt, jede unsittliche misslingt, und zwar beides unfehlbar, d. h. einen Gott. — Denn, so muss man fragen, was ist jener Vernunftzweck? er ist die Möglichkeit, die Menschenliebe als das höchste und einzige Gut zu erwählen. Darin liegt nichts, als dass wir sie wählen können, das steht aber auch thatsächlich fest, insofern ist der Vernunftzweck erreichbar. Darüber hinaus ist aber thatsächlich nichts mit darin enthalten; dass die ganze Welt auf dieses höchste Gut berechnet und gestimmt wäre, folgt daraus nicht entfernt. Man kann auf so einen Gedanken kommen, man kann aber auch auf andere kommen; welches die Wirklichkeit ist, wird nicht durch diese möglichen Gedanken bestimmt, sondern muss aus dieser

selbst gelernt werden. Da ist es nun wohl ausgemacht, dass diese Wirklichkeit, so wenig sie dem Kantischen Grundgedanken nach Kants eigenem Eingeständniss entsprach, ebenso wenig der Fichte'schen Forderung entspricht nach dem, was wir thatsächlich vom Weltlauf kennen. Wir haben uns daher mit der Uebereinstimmung der Welt zu unserem erwählten Vernunftzweck zu begnügen, welche wir finden; ja, wenn wir noch weniger Uebereinstimmung fänden, als sich thatsächlich nachweisen lässt, so würden wir kein Recht haben, etwas im Interesse der Moral zu postuliren; wir würden unsere Liebe üben, auch wenn der äussere Erfolg dieses Thuns noch viel geringer wäre, als er ist. Gesinnung und That wären unser und wären das sittliche Gut, der äussere Erfolg möchte sein, welcher er wollte. Mit all diesen Postulaten steht es nicht besser als mit dem Kantischen: wir *können* rein sittlich handeln, weil wir *sollen*; ein Satz, welcher, um wahr zu sein, die ganze transcendente Teleologie als bewiesen voraussetzt; in Wirklichkeit sind wir im Stande, die Menschenliebe als das einzige Gut zu erkennen und zu erwählen, d. h. Wollen und Können sind im Sittlichen zusammen, aber über den Grad der Stärke dieses Könnens und dieses Wollens ist damit noch nichts entschieden. Unser Wunsch, unser Vorhaben ist, die Menschenliebe ganz und vollendet zu üben, ob auch unser Wille darum die erforderliche Kräftigkeit und Reinigkeit hat, ist damit nicht ausgemacht. —

Unser praktischer Beweis für Gottes Dasein ist nach Inhalt und Methode ein ganz anderer. Er geht so zu Werke. Das moralische Ideal erkennen wir als das Einzige, was uns im Leben erhält, was uns dasselbe werth macht, weil es uns einen Zweck desselben zeigt, der jeden Augenblick realisirt werden kann; von thätigem Wohlwollen und Liebe können wir stets erfüllt und in all unserem Handeln geleitet sein. Dies Ideal vermögen wir zu erwählen kraft unserer Freiheit, aber es zu bleibender Herrschaft in uns zu bringen, finden wir viel schwerer, als wir anfangs denken; darüber sind alle Menschen, die sich selbst zu prüfen gewohnt sind, einig. Es wird uns, wenn wir an seiner Realisirung in uns arbeiten, gewöhnlich sogar zweifelhaft, ob es über-

haupt die belebende Seele unseres Daseins zu sein vermag. Da ist nun nicht meine Meinung, dass wir etwa sagen, Gott hat das sittliche Ideal in uns gepflanzt, folglich wird es auch möglich sein, es vollständig in uns zu verwirklichen. Denn, um so zu sprechen, müsste bewiesen sein, dass Gott die Ursache von uns und überhaupt von der Welt ist, was nie gelingt. Aber etwas Anderes kann uns in den Sinn kommen und kommt den Menschen in den Sinn, nämlich den Gedanken Gottes, den wir haben oder bilden können, nicht als Ergänzung der Lücken unseres theoretischen Wissens zu gebrauchen, wozu er nichts hilft, sondern als Ergänzung unserer sittlichen Schwachheit, d. h. ihn als eine persönliche moralische Kraft zu fassen, die unserer Schwachheit beisteht im Ringen nach und im Bestehen in dem sittlichen Ideal. So ist Gott immer auch gedacht worden, die moralischen Eigenschaften in diesem Sinne sind ihm stets zugeschrieben worden, aber meist nebenbei, die metaphysischen der Anfangslosigkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht wurden stets als die ersten betrachtet. Diese lassen wir vor der Hand ganz bei Seite und halten uns daran, jemand dächte sich etwa: wenn es ein Wesen gäbe, welches durch und durch sittliches Wohlwollen und Liebe wäre, diese wäre in ruhiger Kräftigkeit, und an das wir uns wenden dürften, uns anlehnend an dasselbe und stützend, wie wir erfahren, dass der Verkehr mit einem sittlich bereits durchgebildeten Menschen uns mächtig hebt und besser macht und einen grossen Einfluss auf unsere eigene Moralität hat, — wenn es so ein Wesen gäbe, das uns allezeit nahe wäre, überall gegenwärtig und uns dadurch, dass wir zu ihm aufblicken und uns an es klammern, einen muthigen und kräftigen Geist gäbe, allezeit, auch in den schwersten Kämpfen, am Sittlichen festzuhalten, dann, dann würde es ausführbar sein, was wir so heiss wünschen und wollen, nämlich ganz im Sittlichen leben und wandeln zu können. Dieser Gedanke ist zunächst nichts als ein Gedanke, eine blosse Möglichkeit. Ob es ein solches Wesen giebt, wissen wir daraus nicht; denn unser Wunsch, auch unser bester, ist kein Grund, seinen Gegenstand als real anzusetzen. Wie sollen wir uns aber davon überzeugen, ob es ein solches Wesen giebt oder nicht?

Durch äussere Erfahrung ist da nichts zu erlangen, denn dieses Wesen wird nicht als ein möglicher Gegenstand der Sinne gedacht, sondern als ein Geist wie unser Geist und noch ganz anders. Durch innere Erfahrung ist da auch nicht zu helfen; denn innere Erfahrung bezieht sich auf unser eigenes inneres Seelenleben, wir aber sind ein solcher Geist gewiss nicht. Was bleibt da übrig? nichts als der Versuch. Wir versuchen es mit diesem Gedanken, wir setzen, es gebe ein solches Wesen, und verfahren danach, ein Wesen also, welches unsere sittliche Schwachheit kräftigt und stärkt. Dieser Gedanke klingt wunderlich und unerhört; aber so machen wir es gleichwohl alle, und so haben es alle Menschen stets gemacht, nur dass sie den Gedanken Gottes meist da probirten, wo es nicht angeht. Wer da sagt, er habe Gott bewiesen aus dem Begriff der Ursache, was sagt er damit? Er denkt sich, es müsse eine letzte Ursache für die Welt geben, mehr kann er nicht behaupten. Dass diese letzte Ursache Gott sei, ist ein blos möglicher Gedanke. Diesen möglichen Gedanken setzt er als wirklichen, weiss ihn aber nicht als Wirklichkeit zu erhärten, weil die anderen Möglichkeiten stets noch mehr offen bleiben und sich nicht weder direct noch indirect verdrängen lassen. Wer da sagt, er glaube an Gott, der macht es zunächst wie wir: er hat von Gott gehört durch Andere, viele Dinge vernommen als geschehen, die ihm den Eindruck machen, sie könnten nur von Gott selbst bewirkt sein. Diese Möglichkeit setzt er als Wirklichkeit, weiss sie aber nicht zu erhärten, weil andere Möglichkeiten regelmässig daneben noch mehr offen bleiben und schlechterdings nicht wegzubringen sind. Das Verfahren, es mit Gott zu probiren, ist sogar das allergewöhnlichste unter den Menschen. Wir empfangen alle einen Begriff von Gott, der nicht derjenige ist, wie wir ihn allein bis jetzt ansetzen durften von unserem moralischen Ausgangspunkte aus. Unser Gottesglaube ist vor allem Glaube an die Vorsehung, entweder als eine allgemeine oder als eine besondere, als weise und gütige Einrichtung der Welt, als weise und gütige Lenkung der Geschicke der Einzelnen. Warum werden da die Menschen so leicht an Gott irre? Sie probiren es mit diesem Glauben; sie sagen: ge-

setzt, es wäre so, wie dieser Glaube sagt, wie müsste es dann in der Welt sein? Legen sie die allgemeine Vorsehung zum Grunde, so nehmen sie Anstoss an Erdbeben, grossen Naturverwüstungen, an der sittlichen Unfertigkeit der meisten Menschen von Haus aus. Nehmen sie eine individuelle Vorsehung an, so machen sie etwa bei dem ersten grossen Wunsch ihres Lebens einen Pact mit Gott, gar nicht anders als wie Jakob thut im Alten Testamente bei seinem Auszug in die Fremde: wo mich Gott behütet, so soll der Herr mein Gott sein, d. h. dann will ich ihn als meinen Gott anerkennen und verehren. Es ist ganz gewöhnlich unter den Menschen, unter uns, dass jemand denkt, wenn du die und die Frau erhältst, die und die Stellung erlangst (lauter Wünsche, die an sich selbst gut sind, und deren Erfüllung zu erlangen der Betreffende sich wohl auch würdig gemacht hat), so willst du es als einen Beweis ansehen, dass Gott mit väterlicher Fürsorge über dir waltet. Tritt dann das Gewünschte nicht ein, so findet der Mensch gleichsam ein Gottesurtheil darin, dass es keinen Gott in seinem Sinne giebt, dass er sich um ihn und überhaupt um sittliche Regeln, die ja doch nichts zur Erlangung erlaubter Glückseligkeit helfen, nicht zu kümmern habe. Wenn wir von den Negern lesen, dass sie ihren Fetisch prügeln, so lachen wir; wenn wir es aber unter uns so zugehen sehen oder es selber so machen, so finden wir es ganz natürlich und in der Ordnung.

So wie wir es da angesetzt haben, können wir es nun nicht machen. Wir kommen auf Gott zunächst nicht als auf eine gütige und mächtige Vorsehung, sondern als auf einen Geist, der lauter Güte und Liebe ist und als solcher unserer moralischen Schwachheit aufhelfen kann. Mit diesem Gedanken Gottes versuchen wir es, ob er sich realisiren lässt, d. h. ob wir unter der Voraussetzung, es ist ein solcher Gott, zu Folgerungen thatsächlicher Art gelangen, um derentwillen wir nicht umhin können, ihn als wirklich vorhanden zu denken. Das Erste ist da, falsche Methoden abzuwehren. Man kann nicht meinen, Gott solle an Stelle unseres Willens treten und, statt dass wir handeln und gut sind, in uns als blossen Werkzeugen handeln und gut sein. Alle ähnlichen Lehren existiren für uns nicht, alle prädestinatianischen

Systeme setzen voraus, 1) dass das Gefühl der Freiheit eine Täuschung sei, und heben dadurch so gut wie die Systeme der blossen Naturnothwendigkeit allen Unterschied, allen subjectiven, von Wahr und Falsch auf; 2) setzen sie voraus, dass Gott die einzige wirkende Ursache ist und alles Andere schlechthin abhängig von ihm, was nie zu beweisen ist. Sondern die Sache ist die, dass in uns der freie Entschluss ist, die sittlichen Ideen als das einzige Gute des menschlichen Lebens zur Herrschaft in unserem ganzen geistigen und leiblichen Dasein zu bringen, dass wir uns bemühen, unsere Freiheit nicht blos als einen Entschluss zu bewähren, sondern alle Mittel anwenden, sie zu einer lebendigen Kraft auszubilden, dass aber trotzdem es uns wenig gelingt, und wir uns an Gott wenden, in der Hoffnung, wenn er existirt, durch ihn die volle Kräftigkeit im Guten zu gewinnen. Wie sollen wir es aber anfangen, uns an Gott zu wenden? wie haben wir ihn zu denken, wenn wir das versuchen wollen? Wir denken ihn als lauter Güte und Liebe, als nicht blos diese Güte und Liebe seiend, sondern als bereit, von seiner Liebe mitzutheilen, damit wir, an ihr theilhabend, Liebe und Güte stark und mächtig in uns machen. Wir denken ihn, weil Liebe und Güte seiend, als ein durch und durch sittliches Wesen und als einen Geist; denn wir kennen Moralität blos in uns, sofern wir Geist sind. Wir denken ihn als intelligentes Wesen und als Substanz, als seines eigenen moralischen Seins bewusst und als bewusst all der Hülfe, die er und wo und wann und wie er sie uns sittlich leihen kann. Wir denken ihn als allgegenwärtig, denn überall bedürfen wir seiner Hülfe und überall soll er sie uns geben. Wir denken ihn als ewig, d. h. so oft wir Hülfe nöthig haben, und wir haben sie immer nöthig, ist er mit ihr da. Wir müssen ferner annehmen, dass Gott auf unser innerstes Leben einwirken kann, uns die Kraft zum Guten einzuflössen vermag; wie er das macht, wie diese Causalität wirkt, sind wir ebensowenig näher zu beschreiben im Stande, als wir dies überhaupt bei irgend einer Causalität waren.

So müssen wir Gott von dem Begriff aus denken, von welchem wir überhaupt auf ihn gekommen sind. Wie sollen wir uns aber

an ihn wenden; in welcher Weise? Innerlich, zunächst in Gedanken; unsere Gedanken sind aber stets ein inneres Sprechen, und da wir Gott als lebendigen, immer gegenwärtigen Geist ansehen, so gestaltet sich unser Gedanke an Gott von selbst zum Gebet. Wir beten zu Gott, zu dem so gedachten Gott, um seine Hülfe, damit wir stark werden und bleiben im Guten, und von dieser Stärke aus das Gute immer besser im einzelnen Falle einzusehen und zu erkennen vermögen; wir beten, nach der Weise des Christenthums ausgedrückt, um die Gnade, d. h. die Kraft und Erleuchtung zum Guten oder um den heiligen Geist. Unser Leben ist sogar ein unaufhörliches Gebet, der Gedanke, dass wir nur in Gott und mit seiner Hülfe stark sind, muss auch stillschweigend alle Momente unseres Daseins durchdringen. Bis jetzt aber sind das alles blosse Gedanken. Wie werden sie zu Realitäten? werden sie das überhaupt oder sind es blosse Phantome, leere Phantasiegebilde? Das ist der Hauptpunkt der ganzen Sache. Wie können wir also die Realität Gottes erkennen? Niemals direct, unmittelbar, so wenig wir die Realität der äusseren Dinge unmittelbar erkennen, sondern zur mehreren Erklärung nehmen wir diese Realität an, konnten gar nicht anders, und durch fortwährendes Gelingen der mehreren Erklärung von dieser Annahme aus erhärtete sich diese fort und fort. Hier steht aber die Sache noch anders. Bis jetzt haben wir blos den Gedanken, wenn Moralität bleibende Kraft in uns sein soll, so müsste es eine Hülfe der und der Art geben. Dass diese Hülfe darum, gleichsam diesem Gedanken zu Liebe, auch sein müsse, ist nicht zu behaupten. Hier giebt es kein anderes Mittel als den Versuch zu wagen, ähnlich wie man es bei den sittlichen Ideen wagen musste; nur dass bei ihnen sehr leicht einzusehen war, dass sie allein dem Leben Halt und Werth geben. Wie soll man aber den Versuch machen? Man geht davon aus, dass es eine solche übernatürliche, aber gar nicht wunderbare, sondern ganz verständliche Hülfe gebe, und dass wir im Vertrauen auf ihren Beistand all unsere Kraft im sittlichen Kampfe zusammennehmen dürfen, um des Sieges sicher zu sein, dass, wo wir unterliegen, dies davon kommt, dass wir nicht mit aller Festigkeit gerungen haben, es

unsere Schuld ist; dass wir auch so noch z. B. den Grundsatz haben müssen, lieber zu Grunde zu gehen, als dem Unsittlichen zu verfallen, dass, wenn wir so gesinnt und gewillt sind, unser Herz fest und stark immer mehr im Guten werden muss. Wenn wir so verfahren und es uns gelingt, so sind wir Gottes gewiss, d. h. Gottes in unserem Sinne. Wir haben die Erfahrung Gottes, weil wir die Erfahrung haben, dass unter Voraussetzung seiner Existenz und Hülfe das uns möglich wird, was ohne diese uns überhaupt nicht oder nicht in der Weise möglich gewesen wäre. Mit anderen Worten, wir haben das, was wir die Mystik nennen. Wir sind Gottes so gewiss, so sicher, wie wir unserer selbst sind; wir vermögen uns, wie wir dann sind, ohne ihn gar nicht zu denken; wir leben beständig in seiner Gemeinschaft, unter seinem stärkenden und erhebenden Blicke. Wie es Hamann einmal ausdrückte, Gott geht mit uns über Feld und sitzt neben uns auf dem Stuhle. Haben wir vorher das sittlich Gute als das Einzige erfunden, was unserem Leben Halt und Werth giebt, so ist jetzt, wo wir die Festigkeit und Kräftigkeit im Guten gewonnen haben, alles noch ganz anders: die sittliche Freudigkeit wird zur Seligkeit, die Begeisterung für das Sittliche wird zum Angehauchtsein von einer höheren Kraft, zu einem Wehen und Walten des göttlichen, d. h. schlechthin heiligen Geistes in uns. Hier ist praktisch eine grosse Gefahr zu vermeiden. Nämlich so wahr die Mystik in ihren Beschreibungen dieses göttlichen Lebens des Menschen ist, so sehr falsch sind alle ihre theoretischen Deutungen desselben. Der Hauptgedanke der Mystik ist: der Mensch wird Gottes unmittelbar inne. Das ist aber erstens nur wahr, wenn hinzugesetzt wird, durch praktisch-moralisches Dasein und von diesem aus; blos theoretisch kommt der Mensch überhaupt nicht zu Gott. Zweitens aber ist es ganz falsch, wenn damit irgend ein Verschmelzen, Vereinigen, Versenken, oder wie man es nennen will, in Gott oder mit Gott gemeint ist, eine unio mystica als eine unio naturarum oder dergleichen etwas. Alles, was wir kennen, sind unsere Vorstellungen, Gott kennen wir nie anders denn als unsere Vorstellung, d. h. wir kennen ihn denkend, fühlend, wollend. Was die Mystik darüber hinaus gesagt hat, ist alles falsch. Es lässt

sich jedesmal aufzeigen, dass, was sie meint, nichts ist als wieder ein Vorstellen u. s. w.

Die Realität Gottes erkennen wir nur in folgender Weise. Wir bilden uns seinen Begriff von unserer sittlichen Bedürftigkeit aus als einen möglichen; wir versuchen es dann mit ihm als einem wirklichen, d. h. wir nehmen an, Gott sei wirklich, und verfahren praktisch unter dieser Voraussetzung. Wenn nun diese Voraussetzung sich uns bewährt, d. h. wir die Kräftigkeit des sittlichen Lebens gewinnen, die Umwandlung unseres ganzen Daseins, welche in Folge dieser Kräftigkeit der sittlichen Ideen eintritt, so sind wir von Gottes Dasein überzeugt, weil wir seine Wirksamkeit in uns erfahren haben. Es ist etwas Anderes als bei dem Uebergang vom Idealismus zum Realismus. Diesen mussten wir theoretisch machen, ob wir wollten oder nicht; denn wir suchen alle Erklärungen, diese Erklärungen finden wir nicht beim Idealismus, dadurch wurden wir getrieben, den Realismus anzunehmen, seine Annahme ist ein theoretisches Bedürfniss; machen wir die Annahme, so bewährt sie sich sofort und nicht blos sofort, sondern fortwährend von Neuem. Wiewohl Eins auch hier bleibt: was wir von den Dingen wissen, ist blosse Vorstellung, selbst äussere Existenz ist nichts als eine besondere Vorstellung, von einem unmittelbaren Ergreifen der äusseren Dinge ist so wenig die Rede, wie von einem solchen Ergreifen Gottes. Die Annahme Gottes beruht aber nicht auf einem theoretischen Bedürfniss, wie die Annahme des Realismus; sie beruht auf einem praktischen. Das theoretische Bedürfniss erkennt, dass man bei letzten Thatsachen endigt; ob diese die Atome oder Gott sind, sind beides Möglichkeiten, von denen keine schlechterdings ausgeschlossen ist, von denen aber die erstere (Atome im weiteren Sinne) theoretisch nicht nur nichts gegen, sondern vielmehr alles für sich hat; von den letzten indirect erkennbaren Thatsachen der Naturdinge zu Gott ist stets ein Sprung, zu dem theoretisch die Berechtigung fehlt, denn man giebt dabei die bis dahin befolgte sichere Methode auf. Ein praktisch moralisches Bedürfniss führt zur Annahme Gottes; seine Realität wird blos erwiesen durch die moralische Kräftigung, welche uns unter dieser An-

nahme erwächst. Es ist durchaus wahr, dass der Mensch sich den Begriff Gottes macht. Man braucht nicht anzunehmen, der Begriff Gottes sei so überschwänglich, dass er nicht anders als durch Gott selbst in uns hervorgebracht worden sei. Es ist aufgezeigt, mit welcher Leichtigkeit wir ihn von unserer sittlichen Bedürftigkeit aus entwerfen. Nichts als die Möglichkeit, einen solchen Begriff zu entwerfen, ist dem Menschen eigen. Das ist freilich schon sehr viel, aber nicht mehr, als dass der Mensch überhaupt eine Menge möglicher Begriffe sich machen kann, d. h. als vorstellbar in sich findet. Der Unterschied unter diesen ist, dass die einen sich realisiren, d. h. als real nachweisen lassen, die anderen nicht. Der theoretische Begriff Gottes ist nicht realisirbar, er ist nie als eine unumgänglich feste und nicht wegzubringende Vorstellung nachzuweisen, die man haben muss; der praktisch moralische Begriff ist dies.

Da entsteht freilich der Zweifel, könnte das Ganze nicht eine Täuschung sein? könnte es nicht so sein, dass diese Vorstellung, als wirklich gesetzt, ohne dass ihr Wirklichkeit unabhängig von unserer Vorstellung zukäme, den grossen sittlichen Einfluss auf uns habe, den wir jetzt einem real daseienden und einwirkenden Gotte zuschreiben? so wie etwa viele Leute zugeben, dass das Gebet etwas sittlich Erhebendes und Reinigendes habe, das seien aber blos subjective Zustände, d. h. im Gebet sei es nicht die Vorstellung Gottes so sehr, als die Sammlung des Gemüthes in sich und der sittliche Inhalt, den wir in dieser Sammlung in der Form des Gebetes uns vorhielten, was die Erhebung bewirke. — Wäre dies der Fall, so müsste die Weglassung Gottes und die blos sittliche Sammlung in uns selbst den ganzen Ersatz der Religion in unserem Sinne liefern, d. h. das, was wir jetzt durch Religion werden können, müssten wir unter Beiseitesetzung derselben als einer blossen Form durch sittliche Selbstbesinnung und Selbstermahnung erreichen. Dem ist aber nicht so; die Kräftigkeit des sittlichen Lebens, d. h. des Lebens der thätigen Liebe, hängt an der Religion als solcher; in dieser Religion ist aber Gott im obigen Sinne als seiend und wirkend gedacht. Wir haben daher mit der religiösen Erfahrung als einer

wirklichen Gott selbst als wirklich zu denken, und alles Andere ist nicht nur leere, sondern dem gegebenen Thatbestand widersprechende Möglichkeit.

Einen anderen Beweis für Gottes Dasein als den der sittlich religiösen Erfahrung giebt es nicht. Ein Schauen Gottes, ein Sehen mit der Seele ist nichts als ein Bild für die grosse Gewissheit, welche der Fromme von Gott hat. Wer daher zur Religion gebracht werden soll, in dem muss die sittliche Bedürftigkeit erweckt und geschärft werden. Um ganz sittlich zu sein, wird der Mensch religiös; die wahre Sittlichkeit ist zugleich die höchste Frömmigkeit, das Leben in und aus Gott. — Wie aber steht es mit der Religion in Bezug auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben? Zunächst erlebt jedermann Gott für sich; er erlebt ihn aber auf Grund von Beschaffenheiten, welche in allen Menschen gleich sind, es kann also auch jeder in derselben Weise zur Religion kommen, d. h. die Religion kann allgemein werden. Die Nothwendigkeit derselben erhellt in gleicher Weise, die Bedürftigkeit und die gesuchte Ergänzung derselben bietet sich in einer festen Gestalt dar, die nicht geändert werden kann. — Es ist somit eine allgemeine Religion unter den Menschen möglich. Diese Religion bietet keinerlei theoretische Ausbeute; weder das Sein Gottes ist uns anders verständlich wie das Sein anderer Dinge, noch die Wirkung Gottes auf unser Gemüth. Die Art ist verschieden; wir denken Gott nicht wie die äussere Existenz, sondern nach Analogie der Geister, nur ohne organischen Leib. Auch hier also bleibt unser Wissen sich selbst treu, blos Thatsachen und deren thatsächliche Verknüpfung werden gewusst.

Noch einige Prädicate fehlen uns zum Begriff Gottes. Sehr schwer war es immer, die Einheit Gottes zu beweisen. Gewöhnlich lief der Beweis darauf hinaus, mehrere Götter seien eine unnöthige Annahme, Einer reiche aus. Für uns erhellt die Einheit Gottes etwas treffender. Die sittliche Kräftigung, die wir in Gott finden, ist von einer und derselben Art, sie ist in sich stets gleich, die Verschiedenheiten sind jedesmal aufweisbar als von unseren Zuständen abhängig. Die Erfahrungen der anderen Menschen von Gott in diesem Sinne sind ebenso. Diese durch-

gängige Gleichheit ist es, welche wir mit der Behauptung der Einheit Gottes bezeichnen wollen. Dass es mehrere Götter gebe, die aber alle gleich wirkten, so dass sie für uns ununterscheidbar wären, bleibt zwar auch hier eine Möglichkeit, aber eine völlig leere logische Möglichkeit, diese sind nie und nirgends völlig auszuschliessen, aber auch eben um ihrer Leerheit willen nie zu behaupten. Die Ewigkeit Gottes müssen wir gleichfalls noch einen Moment erwägen. Wir stellen Gott als die lebendige sittliche Güte und Kraft vor als ungeschaffen, ungeworden; Entstehen und Vergehen hat keine Stätte in ihm, d. h. wir denken ihn zunächst nicht anders als die im Unterschied von ihm sog. weltlichen Dinge. Er ist für uns eine letzte Wirklichkeit eigener Art, eine letzte Thatsache, über welche hinauszugehen ein leeres Träumen ist, d. h. wir setzen ihn als einfach daseiend, schlechthin seiend, und haben keinen Grund, diesem Sein ein Ende zu setzen; wie ihn nichts gemacht hat, so hemmt und hindert und stört ihn nichts in seinem seligen und beseligenden Dasein.

Hier ist auch der Ansatzpunkt für eine reale Unsterblichkeit. Nämlich durch die Anknüpfung unseres sittlichen Lebens an Gott entsteht ein Einleben unseres innersten Gemüthes in ihn, ein Anhangen der festesten und unzerreissbarsten Liebe. Hört dies mit unserem Tode auf? Es bietet sich die reale Möglichkeit dar, dass es nicht aufhört. Gott wirkt auch in unserem leiblichen Leben nicht durch den Körper oder die Sinne auf uns, sondern unmittelbar auf und in die Seele, in das innerste Wesen der Seele, ihr sittliches Sein- und Lebenwollen. Diese Art Einwirkung ist auch denkbar nach unserem Tode. Ist erst das Sittliche eine Kraft in uns geworden und ist aus dem Sittlichen die Liebe Gottes hervorgewachsen, so bleibt die Empfänglichkeit in der Seele, durch Gott erregt zu werden. Dieses Erregtsein der Seele durch Gott auch nach der Abscheidung vom Leibe ist die selige Unsterblichkeit derselben oder das ewige Leben. In diesem Sinne ist Seligkeit in Gott, d. h. Liebe Gottes, als der sittlichen Güte und Kraft, und ewiges Leben ganz Dasselbe. Die Seelen als letzte Substanzen sind zwar an sich unvergänglich, so gut wie Gott selber, aber sie sind nicht ohne Einwirkung lebendig ihrer

besonderen Natur nach, d. h. ohne Einwirkung haben sie kein lebensvolles Bewusstsein. Eine Seele, welche nicht zur Seligkeit Gottes in diesem Leben hindurchgedrungen ist, von der ist nicht abzusehen, wodurch sie, wenn der Körper sie nicht mehr erregt, weiter erregt werden soll; denn der Einwirkung Gottes ist sie unempfänglich, und zu einer Wiederkehr solcher Seelen in menschliche Leiber, zu einer Seelenwanderung, fehlt alle Anknüpfung in den Thatsachen menschlichen Seelenlebens. Solche Seelen sind zwar noch, aber sie sind nicht als Seelen, nicht als Bewusstsein; sie sind todt an sich selber, ohne Möglichkeit zum Leben zu erwachen. Jene selige Unsterblichkeit aber ist gar nicht anders zu denken, denn als eine Fortsetzung von hier bereits Begonnenem. Dieselbe Liebe zu Gott, die uns vom Sittlichen aus hier erfüllt, bleibt; diese beständige Liebe Gottes ist die selige Unsterblichkeit selber. Diese ist nicht etwas, wozu wir erst eingehen, sie ist die Fortführung eines bereits hienieden Vorhandenen, nur dass die sittliche Thätigkeit wegfällt mit unserem Leibe; das Instrument zur Wirksamkeit fehlt uns, unser ganzes Thun ist dann, die Liebe Gottes, die wir ergriffen, festzuhalten. Auch das Gefühl der Seligkeit ist dasselbe wie hienieden; es ist das Gefühl, an Sittlichkeit und an Gott den grossen Halt und Sinn unseres Lebens gefunden zu haben. Dieses Gefühl braucht nichts von Süssigkeit, Wonne, Annehmlichkeit an sich zu haben, mancher irdische Genuss ist als Genuss grösser, überwältigender als jene Seligkeit. Diese Seligkeit hat überhaupt nichts mit dem Genuss zu thun. Es ist eine blosse Ideenassociation und physiologische Verknüpfung, welche uns die Seligkeit als einen überschwänglichen Genuss schildern lässt; physiologisch ist die Verknüpfung, weil das Gefühl der sittlichen Kräftigkeit in Gott ein erhebendes ist und dadurch dieselbe Wirkung auf unseren Körper hervorbringt, wie jede Freude und Erhebung, lebhaftere Wärme des Blutes, höheres Klopfen des Herzens, gleichsam ein Durchleuchtetwerden von Leib und Seele. Hier ist der Anknüpfungspunkt zur Erklärung vieler ekstatischer religiöser Zustände, vieler Bilder namentlich morgenländischer Mystik, welche alle Seiten der Liebe von Mann und Weib zum beständigen Bilde vom Ver-

hältnisse Gottes und der Seele genommen hat. Das hat alles gerade so seinen physiologisch-psychologischen Grund, wie das Gefühl unserer sittlichen Unwürdigkeit vor Gott sich im Beugen des Hauptes, im Kniebeugen und Niederfallen, in leiblicher Niedergeschlagenheit ausdrückt, oder wie das Gebet je nach seinem Hauptsinne auch einen eigenthümlichen körperlichen Ausdruck bei allen Völkern angenommen hat. Hier ist noch ein reiches unerforschtes Gebiet dem Verständniss zu erschliessen, es befasst eine Unmasse von Erscheinungen in der Religionsgeschichte, von Verirrungen und von theilweiser Wahrheit. Bei uns grassirt heutzutage und seit längerer Zeit namentlich die Ideenassociation, welche alles Gefühl des Unendlichen als ein Innewerden Gottes fasst. Alles, was einen sehr starken Eindruck auf unser Denken, Fühlen und Wollen macht, so dass wir es nicht völlig, auch nach mehrfachen Versuchen, übersehen, erweckt uns das Gefühl des Unendlichen; Raum und Zeit, die Natur in ihren grössten und in ihren kleinsten Erscheinungen und in ihrer allseitigen Wechselwirkung, die Geheimnisse des Erkennens, wie Sein, Wirken, der Uebergang von Quantitativem in Qualitatives, das Vermögen der menschlichen Freiheit, die verschiedenen möglichen Ziele des Menschen, der sinnliche Genuss, in dem jedes bestimmte Denken und Wollen schwindet und ein einziges grosses Gefühl herrscht, wie in der Entzückung des Rausches und des sinnlichen Liebesgenusses, die Freude der Erkenntniss und der Phantasie, alle diese und noch vieles Einzelne führen leicht jenes Gefühl des Unendlichen mit sich. Dieses Unendliche, welches blos einen Grad des Gefühls ausdrückt, welcher sich der bestimmten Schätzung entzieht, wird da ganz gewöhnlich nicht als dieses, was es ist, gefasst, sondern als ein vom Gefühl unabhängiger Gegenstand, dessen wir uns in diesem Gefühl als seiner Offenbarung bewusst würden. Daher auch in allen diesen Dingen Gott oder das Göttliche gegenwärtig sein sollte. Die Unendlichkeit von Raum und Zeit sollten erscheinende Eigenschaften Gottes selber sein nach Newton, die Natur als in unendlichem Stile wirksam sollte Gott selber sein nach vielen Pantheisten, im Sein und Wirken als Geheimnissen unseres Erkennens schauen noch jetzt

viele Gott. Spinoza, Malebranche und Leibniz können hier genannt werden. Dass die Freiheit das göttliche Zeichen an uns sei, ist oft gesagt worden. Fichte würde als Repräsentant dieser Fassung gelten können. Im Rausche und im sinnlichen Liebesgenusse walteten dem Griechen Dionysos, Eros und Aphrodite, anderer Völker zu geschweigen. Alles Genie in Wissenschaft und Kunst ist stets gern als ein unmittelbares Walten Gottes und als seine Erscheinung und gar Darstellung, als der grösste Theil seines Lebens im Menschengeiste gedacht worden (Schelling, Hegel). Alles dieses ist nichts als Ideenassociation vom Gefühle des Unendlichen aus und Missverstand, durch welchen ein Grad unseres Gefühls zu einer Sache unabhängig von diesem Gefühl gemacht worden ist. Das Sittliche und Religiöse im ächten Sinne kann auch dieses Gefühl des Unendlichen mit sich führen, und das mag wesentlich zu jener Verschmelzung des Gefühls des Unendlichen mit dem Gedanken Gottes beigetragen haben. Aber als unendlich im Sinne von unbestimmt dem Grade nach darf Gott nicht angesetzt werden, mehr aber liegt in jenem Gefühl des Unendlichen nicht; deshalb muss man dieses Gefühl, als gar nicht eigenthümlich zur Religion gehörig, von der Bestimmung derselben gänzlich absondern. Gott ist in sich klar und bestimmt und in unserer Auffassung gleichfalls klar und bestimmt, jene Gefühle, soweit sie durch ihn erregt werden, sind Nebeneffecte, welche grösstentheils sinnlich mitbedingt sind, und daher von keinem Einfluss auf die Lehre von Gott sein dürfen.

Die Sachen stehen nach unserer ganz ernstlichen Meinung so. Gott kann theoretisch nicht bewiesen werden, davon haben wir uns zuerst überzeugt; er kann freilich theoretisch auch nicht schlechterdings ausgeschlossen werden, aber die methodische Ueberlegung, d. h. die Wissenschaft in ihrem sichern Gange führt nicht auf Gott. Praktisch kann Gott bewiesen werden, aber blos in unserem Sinne als die lebendige sittliche Substanz, durch Anschluss an welche unser sittliches Leben Halt und Kraft gewinnt und die uns, haben wir sie einmal ergriffen, aus der Theilnahme an ihrer klaren Seligkeit niemals loslässt. So stehen hier die Dinge, und so bleiben sie auch stehen. Zwar wird man

sofort sagen: „Mein Gott, du hast die beste Gelegenheit, Gott als Weltursache mit Gott als sittlicher Substanz zu verschmelzen, dann hast du den christlichen Gottesbegriff erreicht: Gott ist die Liebe und hat aus Liebe die Welt geschaffen.“ Das ist die alte Täuschung, die stets wieder eindringt. Dass Gott Liebe ist, das haben wir bewiesen, und jeder Mensch hat die Möglichkeit, sich davon praktisch den gleichen Beweis zu geben. Darin sind wir ganz einig. Aber aus der Art, wie wir bewiesen haben, dass Gott die Liebe ist, folgt nicht, dass er aus Liebe die Welt geschaffen hat. Davon liegt in unserem Beweise gar nichts. Aus der Welt, deren Ursprung wir theoretisch blos durch willkürliche Annahme auf Gott zurückführen könnten, kommen wir zu Gott als dem grossen Beseliger unserer Herzen, aber damit ist sein praktischer Begriff auch erschöpft. Dass er die Welt geschaffen, aus Liebe geschaffen, ist ein ganz neuer Gedanke, zu welchem in dem praktischen Beweis Gottes nicht die mindeste Hinleitung gegeben ist. Das Einzige, was man thun könnte, wäre, den Versuch zu machen mit diesem Gedanken, d. h. anzunehmen, Gott habe, und zwar aus Liebe, die Welt geschaffen, und nun zuzusehen, ob sich in irgend befriedigender Weise daraus die bestehende Welt erklären oder mit dieser Voraussetzung sich auch nur in Einklang bringen lässt. Dieser Versuch ist stets gemacht worden, und wird noch gemacht werden, aber immer mit demselben Erfolg, dem des Misslingens. Er ist stets gemacht worden, nicht dass er eine theoretische mehrere Erklärung geben würde, sondern weil er sich durch die grössere Einheit der Welt und Weltansicht empfahl, welche er zu bewirken scheint. Aber die Art der Einheit der Welt und Weltansicht ist nicht eine, nicht blos als diese möglich, sondern ist eine vielfache, und man muss sich an die halten, welche die nachweisbar wirkliche ist. Daher kommt alles darauf an, wie der Beweis, die Welt unter jener Voraussetzung verständlich zu machen, gelingt, mit anderen Worten, es kommt alles auf eine Theodicee an, auf den Nachweis, dass diese Welt ein Ausdruck der sittlichen Güte Gottes ist. Da bleibt es stets unbegreiflich, warum Gott überhaupt Materie und nicht blos Geister geschaffen hat, Geister, die reine Ebenbilder seiner

selbst wären. Alle Einreden, die man gegen diesen Einwand gemacht hat, sind null und nichtig. Man hat gesagt, die Geister mussten frei sein, Freiheit ist das höchste Gut, zur Freiheit gehört Wahl zwischen Gott und Nichtgott, zwischen Gott und Welt. Allein so wahr es ist, dass Freiheit ein hohes Gut für uns ist, wie wir einmal sind, ebenso wahr ist es, dass Gott diese Freiheit, wie wir, nicht hat. Gott ist einfach wirklich, wie er ist, er ist Güte und Liebe, die sich nicht erst zur Güte und Liebe gemacht hat durch Kampf, durch sittliche Arbeit, sondern er ist, was er ist, ursachlos, also, so zu sagen, von Haus aus, von Natur. Warum hätte er uns also nicht so machen sollen, wie er selbst ist, gut und gottliebend von Natur und uns freuend, zu ihm zu gehören, so wie wir uns etwa die Personen der Trinität denken, Sohn und Geist im Verhältniss zu Gott; da wird auch alles naturâ bestehend angenommen und doch als vollkommen, ja als die höchste Vollkommenheit. Ueberdies zur Wahl zwischen Gott und Nichtgott gehörte nicht eine Welt, wie die unsrige ist, es genügte, dass Nichtgott soviel wäre wie Abwendung von Gott und Verschliessen in sich. — Man hat sich auch damit geholfen, dass man den sittlichen Begriff Gottes verdarb; statt der Liebe setzte man die Vollkommenheit. Gott hat alle Vollkommenheiten, d. h. alle möglichen Eigenschaften, folglich kann er auch alles Mögliche verwirklichen, je mehr er das thut, desto vollkommener ist er. Zu diesem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens kommen wir aber weder theoretisch noch praktisch. Theoretisch kommen wir überhaupt nicht zu einem Begriff Gottes, den man als wirklichen setzen müsste, praktisch kommen wir zu Gott als der sittlichen Substanz schlechthin, aber nicht zu seiner Vollkommenheit in jenem metaphysischen Sinne, welche soviel ist wie unendliche Mannichfaltigkeit von Kräften und Eigenschaften. Diese Lehre sagte: Gott hat nach seiner Vollkommenheit alle Grade von Realität hervorgebracht, daher giebt es nicht blos Geister, sondern auch Materie in aller Weise. Allein eine Vollkommenheit Gottes in diesem Sinne ist keine auf sittlichem Grunde beruhende Annahme, auf theoretischem Grunde beruht sie ebensowenig, sie ist ein blos möglicher Begriff neben anderen möglichen, z. B. dem,

dass alle reale Möglichkeit ursprünglich nicht in Gott zu setzen ist, sondern einfach da war, etwa als Atome, organische Keime, Seelen, und dass sich die ganze Fülle dieser realen Möglichkeit durch die ihnen von Haus aus anhaftenden Kräfte und Bewegungen herausentwickelt hat zu unserer gegenwärtigen Welt. Es ist sonach mit dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens nichts gewonnen. Es ist sehr erklärlich, dass man von ihm aus zuletzt zum Pantheismus kam, d. h. die Welt als eine reale Möglichkeit in Gott setzte, bei der Gott sich selbst gleichsam aus der Verborgenheit zur Offenbarung herausgestaltete. Gott als ens realissimum oder als Inbegriff aller Realität leitete von selbst zu dieser Fassung hin, seitdem der mittelalterliche Canon nicht mehr haltbar war. Im Mittelalter bewies man Gott in der Scholastik als Ursache der Welt, die Ursache galt aber nach den Alten als nobilior effectu und als eminenter die Wirkung in sich enthaltend, d. h. stets mehr enthaltend als die Wirkung. Danach war Gott als Weltursache höher als die Welt und die Welt an Kraft überragend. Dieser Begriff vom Verhältniss der Ursache und Wirkung war der allgemeine, nur als allgemeiner konnte er auf Gott angewendet werden. Dieser Begriff hat sich aber als falsch erwiesen. Es ist ein Axiom der heutigen Wissenschaft, dass die Wirkung ihrer Ursache gleich ist. Wollte man also, was aber überhaupt nie so angeht, das Verhältniss von Gott und Welt als das der Ursache und Wirkung denken, so ist heutzutage der Pantheismus im strengsten Sinne zu behaupten. Gott und Welt sind als Ursache und Wirkung einander gleich oder gehen in einander auf, das würde die correcte Formel sein, welche an die Stelle der mittelalterlichen, in der theologischen Dogmatik noch festgehaltenen, zu treten hätte. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung kann nicht mit Nothwendigkeit auf Gott und Welt angewendet werden; geschieht es aber, so ist nach exacter Methode der Pantheismus das Resultat. Daher haben die wissenschaftlich Denkenden sich denselben auch in der neueren Philosophie gefallen lassen. Die Religiösen haben widerstrebt. Warum? Der Religiöse hat vor Allem den sittlichen Begriff von Gott und kommt zur Realität Gottes von seiner eigenen sittlichen Bedürftigkeit

und der göttlichen Kraft, also von dem Unterschied seines sittlichen Zustandes und des göttlichen lebendigen Ideals. Dadurch ist der Pantheismus in jeder Form ausgeschlossen. Die Unterscheidung unseres Ich vom göttlichen Ich ist eine unaufhebbare, so innig beide in einander verschmelzen mögen; in der christlichen Mystik ist sie auch stets nachweisbar bei aller Gottinnigkeit. Was die jetzt beliebte Immanenz der Dinge in Gott betrifft, so ist unsere Stellung zu ihr sehr klar. Wir geben die sittliche Immanenz in Gott zu, der Fromme lebt in Gott, in Gemeinschaft mit Gott, aber die natürliche läugnen wir; sie setzt das ursachliche Verhältniss zwischen Gott und Welt voraus, das nicht bewiesen werden kann. Diese Immanenzansichten sind stets auch für allgemeine Beseelung, es soll blos Geister geben, damit die Güte Gottes sich verständlich darstelle. Allein erstens ist das nie nachzuweisen und es giebt zwingende Gründe dagegen, und sodann wäre blos geholfen, wenn es nichts gäbe als Geister gleich uns, d. h. der Gemeinschaft mit Gott fähige, das ist aber nicht der Sinn dieser Meinungen, und wenn es ihr Sinn wäre, so würde ihre Widerlegung leichte Arbeit sein.

Eines ist noch hervorzuheben zur Beurtheilung dessen, was wir geschichtlich als Religion finden. Nach unserer Ansicht kann als Religion nur bezeichnet werden, was von der sittlichen Bedürftigkeit des Menschen auf Gott als Heiland desselben kommt. Alle Religionen, welche blos auf theoretischen Gründen beruhen, sind nichtige Versuche, die keinen Erfolg haben, es sind metaphysisch falsche Meinungen, aber keine Religion. Der meiste Aberglaube ist gar nicht religiös, Geister und Gespenster haben noch nichts von Religion in sich. Nur wo Moralität mit Gott in Beziehung gesetzt wird, kann von Religion die Rede sein. Diese Ansicht ist übrigens jetzt fast allgemein; nur da ist Religion im eigentlichen Sinne, wo die moralischen Begriffe mit dem Gottesbegriff sich in Beziehung setzen. Danach scheint es sehr wenig Religion in der Welt zu geben, und folglich müsste auch die Seligkeit den meisten Menschen abgesprochen werden. Indess für den tieferen Blick steht die Sache anders. Wo in Gott die Liebe auch nur mitgedacht wird, da ist der Ansatz zur wahren

Religion da. Da ist diese somit fast allgemein auf der Erde und war es immer. Die wahre Wurzel aller Religion und Seligkeit ist daher überall gegeben, der Funke der Religion wird aus jedem Herzen gelegentlich geschlagen, an dem Menschen ist es, dass er zur wärmenden und erhellenden Flamme werde. Zur Verbreitung ächter Religiosität mitzuwirken ist daher die höchste sittliche Aufgabe, Religion im ächten Sinne fällt schlechthin zusammen mit wahrer, lebendiger, stillbegeisterter Sittlichkeit. Wer nicht alle Freiheit in sich ausgetilgt hat, in wem noch eine Regung von Wohlwollen und Liebe zuckt, dem ist auch die sittlich-religiöse Wiedergeburt nicht genommen, und es ist eine schöne und berechtigte Gewissheit, die auch nicht zur Ermunterung des Leichtsinns dienen kann, dass Gott auch das kleinste Fünkchen von Liebe und von Sehnsucht nach ihm als dem wahren Gut nicht wird erlöschen lassen, sondern dass es in ihm und seiner Seligkeit ewiglich wird als bewusste Liebe erhalten bleiben.

9. Kapitel.

Andeutungen zur Aesthetik.

Das Schöne wird gemeinhin unterschieden von dem Angenehmen der sinnlichen Empfindung und von dem sittlich Guten. Von jenem dadurch, dass das Angenehme eine Begierde erregen soll es zu haben, während das Schöne in einem Wohlgefallen ohne Begierde bestehe; von diesem dadurch, dass wir zum sittlich Guten uns verpflichtet fühlen, während wir dem Schönen gegenüber uns frei verhalten, ob wir es wollen oder nicht. Es wird somit das Schöne gesetzt in ein Wohlgefallen, aber nicht in ein Wohlgefallen der sinnlichen Empfindung und auch nicht in die Befriedigung, welche das Sittliche gewährt, obwohl es sich thatsächlich auf die Empfindungen, wie Farben, Töne u. s. w., und auf das sittlich Gute bezieht; denn ohne jene sind uns feste Umrisse desselben nie gegeben, und was dieses betrifft, so sehen wir je nach dem erwählten Lebensziel des Menschen auch die Gegenstände seines ästhetischen Wohlgefallens wechseln. Am besten, d. h. der allgemeinen Thatsächlichkeit am nächsten kommend, werden wir daher thun, wenn wir die Eigenthümlichkeit des Aesthetischen so ausdrücken, dass wir sagen: Schön ist, was uns in der blossen Betrachtung des Geistes gefällt. Blosse Betrachtung heisst hier, ohne dass ein merkbares Begehren oder ein merkbarer Wille erregt wird. Betrachtung heisst, was irgendwie vom Geiste geschaut, vorgestellt, gefühlt werden kann; denn es ist bekannt, dass keineswegs alles, was ästhetisch den Geist innerlich bewegt, darum auch in eine äussere Darstellung übersetzt werden kann; nicht nur bleibt vieles von dem, was wir ästhetisch empfinden, unübersetzbar für uns wegen unserer Ungeübtheit

oder der Mangelhaftigkeit unserer technischen Anlage, sondern auch sehr vieles kann weder in einem äusseren Material, noch auch nur in Worten anders als blos andeutungsweise dargestellt werden.

Aber was gefällt denn so, in der blossen Betrachtung? was heisst hier überhaupt, es gefällt? Es heisst nichts anderes als sonst auch, es erregt Lust oder gewährt Befriedigung; aber eine Lust, die nicht Empfindung ist wie beim Angenehmen, nicht das Genüge des sittlich Guten; denn von beiden Arten des Gefallenden soll das Aesthetische ausgeschlossen sein und bleiben. Diese beiden Arten des Gefallenden haben selbst nur den Namen gemein, sind dem Sinne nach sehr verschieden. Die Lust, welche Empfindung ist, erscheint uns als gesteigerte oder vermehrte Erregung unseres sinnlichen Lebens, die Befriedigung des Sittlichen ist die Gewissheit, dasjenige erwählt zu haben, was allein unserem ganzen Dasein Sinn und Halt zu geben vermag, es ist in ihm eine gehobene Stimmung unserer rein geistigen Natur, selbst wenn die Empfindung gleichzeitig niedergedrückt und der sinnliche Lebensgehalt gering ist. Das Gleiche bei beiden ist nur äusserlich, formal: es ist jedesmal das Bewusstsein da, dass unser Leben gesichert und gestärkt sei, aber Leben heisst da jedesmal etwas Anderes, einmal die sinnliche Seite desselben, das andere Mal die mögliche sittliche. In ähnlichem Sinne kann man das Gefallen im ästhetischen Zustand des Geistes ansetzen: es ist das Bewusstsein geförderter geistiger Lebendigkeit, ohne dass diese geistige Lebendigkeit unmittelbar sinnliche Annehmlichkeit werde oder sittlicher Wille. Dadurch, dass sie beides nicht ist, ist sie auch ausgeschlossen von der wissenschaftlichen Thätigkeit des Geistes; denn diese steht stets in Beziehung entweder zur Lust der Empfindung oder zum sittlichen Willen. Wissenschaft wird getrieben, entweder weil sie theils an sich Lust macht, also die inneren Organe angenehm erregt, theils als Mittel Lust zu erwerben gebraucht wird, oder weil es ein Theil der rein sittlichen Aufgabe ist, sie zu treiben. Da ist es nun eine Thatsache der Erfahrung, eine letzte und jedem gewisse, dass die Förderung der geistigen Lebendigkeit das ist, was mit dem Gefallen ge-

meint ist, wenn man erklärt: schön ist, was in der blossen Betrachtung des Geistes gefällt.

Diese Erklärung ist ganz formal, aber das Schöne erlaubt als oberste Erklärung auch nur eine formale. Zeuge dafür ist die Verschiedenheit dessen, was wirklich als schön unter den verschiedenen Völkern Anerkennung gefunden hat, so dass alle darin übereinstimmen, schön sei, was ihnen in der blossen Betrachtung des Geistes gefalle, darin aber gar nicht übereinstimmen, wenn es sich um die verschiedenen Gegenstände handelt, welche dem Einzelnen oder ganzen Gruppen dieses Gefallen erwecken; denn da erscheint dem Einen schön, was dem Zweiten gleichgültig ist und dem Dritten vielleicht widerwärtig. Noch in einer anderen Hinsicht zeigt sich die zunächst blos formale Fassung, welche man dem Schönen geben muss. Das ist, dass uns allen das als schön gefallen kann, was wir weder als angenehm noch als sittlich gut anerkennen, ja was uns beim Gedanken an seine mögliche Wirklichkeit oder Verwirklichung mit sinnlichem oder sittlichem Abscheu erfüllt. Dahin gehört vor allem dies, dass wir alles, was sich stark und kräftig zeigt, von dieser Seite seiner Kraft und Stärke in der blossen Betrachtung des Geistes schön finden. Das ist ein schlagender Erweis, wenn es dessen noch bedürfte, dass die geförderte Lebendigkeit der Betrachtung es ist, was die Schönheit ausmacht. So erklären sich auch alle die einzelnen Forderungen, die man an das Schöne gemacht hat. Es solle leicht übersichtlich sein, *εὐσύνοπτον*; denn wo die Auffassung zu schwer ist, da wird der Geist in seiner blossen Betrachtung gelähmt statt gefördert. Es solle nicht zu leicht sein, denn da geht unser Geist zu keiner neuen merklichen Erhöhung seiner Lebendigkeit über; es geht uns da etwa so, wie wir oft das Prädicat schön blos aus Erinnerung einem Dinge beilegen, weil es zwar im Augenblick nicht den Eindruck mit Lebhaftigkeit erweckt, wir aber von früher her wissen, dass es uns einst denselben erweckt hat. Selbst die Einheit in der Mannichfaltigkeit, welche Leibniz und Wolff am Schönen hervorhoben, wird so verständlich; die blosse Einheit hat nichts Erregendes oder die Betrachtung Belebendes, die blosse Mannichfaltigkeit auch

nicht, sie ist vielmehr in Gefahr, die Betrachtung zu ermatten durch Zerstreuung und die Unfähigkeit das Viele zu fassen — aber wo ein Mannichfaltiges zur Einheit verbunden ist, so dass die blosse Betrachtung es leicht in sich nacherzeugen kann, da wird sie gefördert, da gefällt der Gegenstand. Man kann nicht sagen, dann müsste auch Hässliches gefallen, z. B. Carrikaturen, denn in ihnen sei auch eine Vielheit zur Einheit verbunden, nämlich zur Einheit eines hässlichen Eindrucks. Dieser Einwand trifft darum nicht, weil in der Carrikatur stets eins gegen das andere gerichtet ist; die Einheit in der Vielheit ist zwar im Ganzen da, aber nicht in den einzelnen Theilen. Diese sind absichtlich so entworfen, dass sie eine auseinanderfallende Vielheit darstellen. Weil so die Einheit in der Vielheit im Ganzen da ist, aber im Einzelnen durchaus fehlt, darum macht die Carrikatur einen gemischten Eindruck, sie hat etwas ästhetisch Anziehendes und Abstossendes zugleich.

Was unseren Geist in der blossen Betrachtung fördert, fortwährend fördert, während er zugleich nicht im Stande ist, das Ganze vollständig auf einmal in der Betrachtung zu erfassen, ist erhaben. Man kann auch sagen: wo Einheit und Vielheit ist, aber in solcher Menge, dass der Geist zwar fortgesetzt schöne Eindrücke empfängt, aber sich ausser Stande sieht, alle auf einmal zu erfassen, da ist der Eindruck erhaben. Hierher gehört die Wüste, die für die Empfindung abschreckend ist, für den sittlichen Willen störend oder höchstens blos ein unvermeidliches Mittel zum Zweck; in ihr scheint auch die Einheit zu überwiegen und sie so unschön zu werden, aber die Vielheit ist gegeben in der Allseitigkeit des Umblicks, und diese Einheit und Vielheit sind nicht verwirrend, weil es immer das nämliche Verfahren ist, was bei ihrer Anschauung oder Vorstellung angewendet wird. Der Geist hat also eine Förderung seiner blos betrachtenden Thätigkeit, und zwar fortwährend und ohne dass er zu Ende kommen kann. Das ist das Uebermannende, das Ueberwältigende des Erhabenen, bei dem das Erhebende eben die fortwährende Steigerung der Lebendigkeit der Betrachtung ist. So erklärt sich auch die Erhabenheit der See, der Aussicht von einem hohen

Berg, des Gewitters, die Erhabenheit mitten in einer Einöde, sei es eine Ebene oder Klüfte und Felsen. So auch die Erhabenheit einer Schlacht. Der Einzelne, welcher da muthig dem Tode sich aussetzt, giebt einen schönen Eindruck, pulchrum et decorum est pro patria mori; die Kräftigkeit, welche in seinem ganzen Entschluss und Benehmen liegt, ist noch abgesehen von jedem Nebengedanken (man halte sich stets vor, dass der stolz sterbende Verbrecher auch schön stirbt) dasjenige, was die Förderung unserer geistigen Lebendigkeit erweckt. Aber wo Tausende und Abertausende so in den Tod schreiten, da treten alle Bedingungen ein, welche oben für das Erhabene sind gestellt worden.

Das Eine und Viele ist es auch, was die Lehre erzeugt hat, dass Schönheit blos in Verhältnissen bestehe, dass ein einzelnes Element nicht schön sei. Dies ist wahr, wenn das einzelne Element nicht in sich eine Einheit und Vielheit hat oder nothwendig in der Betrachtung erzeugt. Ein einzelner Punkt, blos für sich betrachtet, wird nicht schön sein, aber wohl ein einzelner Ton, eine einzelne Farbe, denn die sind nie etwas rein Einzelnes, beim Tone klingt immer Mehreres mit, er hebt an zu klingen und verklingt. Die Farbe ist nie ohne eine gewisse Stärke und Lebhaftigkeit des Roth, Grün u. s. w., d. h. sie ist nie blosse Einheit in der Betrachtung. — Ebenso erklärt sich aus dem blos formalen Begriff des Aesthetischen, dass so vieles dabei auf Gewohnheit ankommt. Fast alles wird im Stande sein, einen ästhetischen Eindruck zu machen, wenn wir zur blossen Betrachtung den Vorstellungen oder den Dingen gegenüber gestimmt sind; denn es wird im Grunde nicht viel verlangt von einem solchen ästhetischen Eindruck. Kinder finden darum alles schön, weil die elementaren ästhetischen Elemente fast allüberall sind. Aber es giebt Unterschiede der Eindrücke. Die einen sind mehr schön als die anderen, sie fördern die Lebendigkeit des Geistes in blosser Betrachtung stärker; dazu kommt noch, dass das Mass der Empfänglichkeit für solche Förderung bei verschiedenen Menschen ein verschiedenes sein kann; der eine hat mehr Sinn für diese Schönheit, der andere mehr für jene. Dies hat viele Folgen. Der Geist gewöhnt sich sehr schnell, blos dasjenige als schön zu bezeichnen,

was ihm den stärksten ästhetischen Eindruck macht. Diesen hält er fest und bildet ihn aus; diesem gegenüber erscheint ihm vieles als ästhetisch gleichgültig, ja selbst als unschön, was Anderen sehr schön erscheint oder sie sogar in ästhetisches Entzücken zu versetzen im Stande ist. Diese Darstellung giebt auch die Erklärung, mindestens theilweise, warum der Geschmack von Volk zu Volk und innerhalb des nämlichen Volkes von Stand zu Stand sich so sehr unterscheidet; die natürliche Umgebung und die tägliche Beschäftigung macht, dass für den Einen eine zu grosse Leichtigkeit des Vorstellens in der Betrachtung hat, also weniger schön erscheint, was dem Anderen zu schwer ist, also keinen oder einen unbequemen ästhetischen Eindruck macht, während es für einen Dritten gerade die richtige Förderung abgiebt. So hat z. B. das Runde in den Formen auf alle Völker einen ästhetischen Eindruck gemacht, aber einen wie verschiedenen! Auf die Griechen einen sehr starken in der Plastik, aber einen sehr mässigen in der Baukunst; da sie nur verhältnissmässig kleine Dimensionen bei ihren Bauwerken hatten, so kamen sie mit der Einheit und Vielheit des Geraden als ästhetischen Motiven hier ganz wohl aus, und das Runde war nebensächlich in den Säulen und in manchen Ornamenten vertreten. Es war gleichsam die Anregung der Betrachtung durch das Runde befriedigt durch die plastischen Gebilde, welche in ihrer Kunst überwogen, und auch in diesen ist das Runde mit dem Geraden so gemischt, dass es blos mehr eine Aeusserlichkeit zu sein schien, und so behandelten sie es denn auch in ihrem Baustil. Anders schon bei den Römern; diesen imponirte das Runde auch ästhetisch mehr. Sie hatten keine eigene Plastik, durch welche diese Betrachtung bereits befriedigt war; daher verlegten sie sich in den grössten Werken ihrer Kunst, in der Architectur, auf das Runde und liessen, durch dieses völlig ästhetisch befriedigt, die Säulengänge mehr weg. In der christlichen und arabischen Kunst hat dann das Runde mehr Spielraum gewonnen. Der romanische Bogen musste da vor dem maurischen und gothischen zurücktreten, diese haben mehr Vielheit in sich und selbst eine sichtbarere Einheit, noch ganz ungerechnet die constructive Ver-

wendung, welche sie finden konnten. Bei anderen Völkern, in der russischen Architectur, bei den Chinesen, hat das Runde mehr als blosse Form ohne constructive Verwendung Platz gefunden, als auswärts gekrümmte Kuppel, als auswärts geschweiftes Dach. Dies erklärt sich daraus, dass diese Formen den betreffenden Völkern einst den grössten ästhetischen Eindruck machten und dass sie zunächst aus Gewohnheit, sei diese begründet wie sie wolle, dabei geblieben sind.

Ob es je gelingen wird, eine einheitliche Aesthetik herzustellen, also diejenigen Formen und Inhalte auszufinden, welche alle als die schönsten oder schlechthin schönen anerkennen? An sich ist dies trotz des formalen Grundcharakters der Schönheit nicht undenkbar. Wenn es nämlich gelänge, allen ungefähr gleiche Umgebung von Haus aus, gleiche äussere Verhältnisse und Erziehung zu verschaffen, so würde der Schritt zu einer übereinstimmenden, auch sachlich gleichen Lehre vom Schönen gethan sein. Es ist augenfällig, dass diese Bedingungen nie zu verwirklichen sein werden. Aber die Bildung kann hier insofern abhelfend eintreten, als sie sich in die verschiedenen Umstände jedes Volkes versetzen und von ihnen aus auch die Mitempfindung dessen gewinnen kann, was ihm schön erscheint. In unserer Kunstgeschichte ist ein grosser Theil dieser Aufgabe bereits vollzogen. —

Man kann noch eine andere ästhetische Formel als die obige, aber von gleichem Sinne, aufstellen. Man kann statt: schön ist, was in der blossen Betrachtung des Geistes gefällt, oder was die blosse Betrachtung des Geistes merkbar fördert, leicht zugleich und reich macht, auch sagen: schön ist, was der Phantasie gefällt oder die Phantasie lebendig erregt. Mit Phantasie ist dann gemeint alle geistige Thätigkeit, welche nicht durch Empfindung streng gebunden, durch den Willen straff gelenkt oder durch forschendes und suchendes Erkennen beherrscht ist, also die ganze mehr freie Thätigkeit unseres geistigen Lebens, mit welcher sogar überwiegend unsere Tage ausgefüllt sind, oder die mindestens in die anderen Thätigkeiten beständig mit hineinwirkt. Wir phantasiren einen grossen Theil des Tages, wir thun es bei

und neben der Arbeit, wenn diese blos einen einmaligen Entschluss und eine einmalige denkende Vorstellung ihrer Art und Weise erfordert und dann damit zufrieden ist, wenn sie nur nicht durch gleichstarke Entschlüsse und Vorstellungen verdrängt wird; dann ist die geistige Maschine des Denkens und Wollens gleichsam für den Tag in Gang gesetzt und geht mehr mechanisch fort, und daneben bleibt meistens sehr viel Zeit für anderes Denken übrig. Dies Denken ist aber jedesmal ein freies, weder durch bestimmte Empfindung, noch durch willkürliche Richtung des Handelns oder Erkennenwollens gebunden; sobald so etwas eintritt, tritt eine Stockung in dem angefangenen Geschäft ein. Es ist ein Denken, welches wir Träumen nennen, wenn es sehr stark wird, so dass wir die eigentliche Thätigkeit, die wir üben, darüber ausser Acht lassen. Ist es nicht sehr stark, aber doch von aussen merklich, so nennen wir es, seinen Gedanken nachhängen. Ist es von aussen gar nicht merklich und doch da, so heisst es, der Phantasie halb unbewusst ihren Lauf lassen. Diese Phantasie nimmt ihren Ausgangspunkt oft genug von denjenigen Thätigkeiten, die wir gerade üben, oder hat Bezug auf Empfindungen, Begehrungen, Erkenntniss, nur in freier Weise, d. h. so, wie sie in blosser Betrachtung leicht und lebhaft vorgestellt oder gefühlt werden können. Daher hat die Phantasie einen so grossen Reiz für uns, sie ist der ästhetische Zustand unseres Geistes selber. Daher gefällt auch alles, was Gegenstand unserer Phantasie werden kann, es mag sonst für unser Empfinden, Begehren, Erkennen sein, wie es will. Was unsere Phantasie befördert, das ist uns schön, mag es schon unangenehm sein in der wirklichen Empfindung, mag es für unsere theoretische Erkenntniss unzugänglich sein, ihr zu hoch oder zu niedrig, mag es endlich unser Begehren je anregen oder demselben ganz fremd sein. Es sei etwas Lust oder Leid, theoretisch erkennbar oder unerkennbar, gut, schlecht oder gleichgültig, sobald es die Kraft hat, in blosser Betrachtung vorgestellt, die geistige Lebendigkeit derselben zu fördern, so ist es schön. Der Dichter oder Künstler, welcher sich selbst diesen Zug der menschlichen Natur abgelauscht hat, darf kühnlich ihm nachgehen, er wird, so sehr viel-

leicht eine bestimmte Theorie glaubt bewiesen zu haben, die und die Gegenstände seien nicht schön, sie zu schönen machen, sobald er sie nur so behandelt, dass sie den obigen Anforderungen entsprechen.

Warum aber gefällt das Schöne, d. h. warum ist mit der Erregung unseres freien Vorstellens das Gefühl der Lust verbunden, um derentwillen wir den Gegenstand derselben schön nennen? Darauf giebt es so wenig eine Antwort als darauf, warum ist das Angenehme angenehm, das Gute gut? Indess liegt und lag immer der Versuch nahe, die drei oder vier, wenn man die Freude der Erkenntniss noch besonders rechnet, auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen. Sie haben ja alle das Gemeinsame, dass sie eine Erhöhung und Kräftigung unseres Lebens für unser augenblickliches Bewusstsein enthalten, in dem Angenehmen der Empfindung ist unsere Lebenskraft erhöht, in der Freude des wissenschaftlichen Erkennens ist sie erhöht, im sittlichen Wollen und Thun ist sie erhöht, in der blossen Betrachtung ist sie gleichfalls erhöht. Liegt es da nicht nahe zu sagen: alle Erhöhung des Lebens und der Lebenskraft ist Lust oder Freude, und weil die blosse oder freie Betrachtung eine solche ist, darum gefällt sie? Das wäre schon wahr, wenn die Lust und Freude in den verschiedenen Fällen nicht eine sehr verschiedene wäre. Man darf wegen jenes möglichen gemeinsamen Ausdrucks nicht den allgemeinen Satz aufstellen: das Leben ist Freude und jede Verstärkung desselben ist Freude. Das Leben ist auch oft Schmerz, und dieses und seine Erhöhung als Erhöhung des Schmerzes ist unangenehm, lässt uns sogar die Vernichtung des Lebens herbeiwünschen. Man kann blos sagen, es giebt Leben, welches mit dem Gefühl der Freude verbunden ist. Wann dieses Gefühl entsteht, lässt sich erfahrungsmässig dadurch erkennen, dass wir die Bedingungen herbeiführen und den Versuch machen es hervorzulocken. Unter welchen Verhältnissen es entsteht, lernen wir so; dass es da ist in dem und dem Fall, wissen wir blos daraus, dass es erfahrungsmässig da ist: diese Erfahrungsmässigkeit ist aber nichts als das thatsächlich in uns entstehende Gefühl selber. Es kann auch sein, dass uns in der Empfindung etwas Lust erregt

und in der blossen Vorstellung, der freien, nicht oder nicht merklich; es kann auch sein, dass die Lust der Empfindung und die Lust der freien Vorstellung sehr verschieden sind. Man kann allgemein sagen: die blos ästhetische Vorstellung von etwas ist stets ein wenig anders, als die wirkliche Bekanntschaft die Sache nachher zeigt, d. h. das ästhetische Wohlgefallen ist noch verschieden von der Lust der Empfindung. Noch anders steht es mit der sittlichen Freude oder vielmehr sittlichen Befriedigung. Diese ist ganz verschieden sowohl von der Empfindungslust als dem ästhetischen Genuss. Es kann etwas der Empfindung Lust erregen und sittlich gleichzeitig, im Moment der Empfindungslust selber, die grösste Unzufriedenheit, Missbilligung, Unlust erwecken. Aber auch das ästhetische Wohlgefallen und der sittliche Beifall können differiren; Millionen Menschen finden im Bilde schön, was sie weder thun möchten, noch wollten, dass es Andere thäten; sie sagen, für die Phantasie ist es sehr lockend, aber das sittliche Thun muss sich davor bewahren. Auch von Seite dieser Betrachtungen verbietet es sich demnach, aus der Gemeinsamkeit des Ausdrucks (des Gefallens) beim Aesthetischen, beim sinnlich Angenehmen und sittlich Guten eine innere Gleichheit derselben zu machen.

Hier ist der Ort, von den zwei Ansichten über das Wesen der Aesthetik zu sprechen, welche sich in der Wissenschaft befehden. Es ist dies die formalistische und die realistische; die eine lehrt, die Formen sind das Wesentliche der Schönheit, die andere, der Gehalt ist es. Für uns steht die Sache so, dass wir von dieser Streitfrage gar nicht berührt werden. Schön ist, was in der blossen Betrachtung gefällt, d. h. unser freies Vorstellen fördert. Dies kann durch Form und Inhalt geschehen. Blosse Formen vermögen das sehr wohl zu thun; Zeuge ist das Wohlgefallen an mathematischen Gebilden, welches sich überall findet, wenn auch nicht immer an den nämlichen. Aber auch der Inhalt, ohne dass er eine Form in jenem Sinne von Form an sich hat oder auf eine solche zurückgebracht werden kann, thut dieselbe Wirkung; Zeuge ist das ästhetische Wohlgefallen der Ungebildeten an Inhalten, welche sie aufs Aeusserste erregen, aber formlos,

sogar verletzend für einen Formsinn jener Art sind. Der Phantasie selbst genügt, sich an das Ueberwiegende zu halten, sie findet etwas schön, wenn die Formen sie erregen, während der Inhalt sie nicht weiter anspricht, oder auch wenn der Inhalt sie lebhaft ergreift, während die Formen nicht so thun. An Volksliedern ist es meist der Inhalt, der uns fesselt, von der Form verlangen wir blos, dass sie in Ansätzen zu einer solchen da ist; die rohen Umrisse sagen uns dabei mehr zu als die Ausbildung der Form in der Kunstdichtung. Dass uns ein Kunstwerk desto mehr gefällt, je mehr nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form, jedes für sich und beide in Beziehung auf einander, unseren ästhetischen Sinn erregen, ist gewiss, und erklärlich, weil dies einen verstärkten ästhetischen Eindruck giebt; dass wir daher nach Allseitigkeit des Eindrucks suchen im vollendeten Kunstwerk, ist wahr, aber das Auseinandergehen der Aesthetiker in zwei Lager war dadurch nicht gerechtfertigt. Der ästhetische Eindruck zwar ist wesentlich formaler Natur, das heisst aber nicht, er geht blos auf Formen, auf Verhältnisse u. s. w., sondern es heisst, dass sich nicht sagen lässt, das und das und das gefällt, sondern dass blos die allgemeine Bedingung angegeben wird, unter der etwas gefällt, nämlich wenn es die freie Betrachtung des Geistes fördert und belebt. Was es ist, das da gefällt, ist damit noch gar nicht gesagt; es können Formen sein, es können Inhalte sein; wenn sie bewirken, dass unsere Phantasie sich durch sie erregt findet, so erfüllen sie die allgemeine ästhetische Bedingung, sind schön oder erhaben, oder wenn sie diesen ästhetischen Bedingungen merklich widersprechen, so sind sie hässlich und abscheulich.

Wenn man das Schöne auf das Gute zurückzuführen versucht, das Schöne schön sein lässt, weil es irgendwie die Erscheinung des Guten sei, an dieses erinnere, die Umrisse und formalen Elemente desselben enthalte, so gebraucht man das Wort „das Gute“ in einem sehr weiten Sinne, so dass es das Angenehme der Empfindung, die Freude des Erkennens, die Befriedigung der im engeren Sinne sittlichen Gesinnung und Handlungsweise alle gleich sehr umschliesst. Diese Zurückführung hat

das gegen sich, dass das Gefallen in den drei letzteren Fällen ein sehr verschiedenes ist, qualitativ jedesmal anders, während das ästhetische Wohlgefallen ein in sich gleiches darstellt; sie ist aber nicht schlechterdings zu widerlegen, weil, wie sich unten zeigen wird, das ästhetische Wohlgefallen nie ohne Beziehung auf das Angenehme der Empfindung, die Freude der Erkenntniss, die Befriedigung des Sittlichen thatsächlich sein kann. Was da geschieht in Bezug auf diese drei, das ist stillschweigend früher einseitig geschehen in der Weise, dass man, je nach seinem bestimmten sittlichen Standpunkt, das Schöne entweder als Nachklang und Abglanz des sinnlich Angenehmen oder der Erkenntniss oder der sittlichen Güte und Liebe im engeren Sinne auffasste; gewöhnlich ist es so geschehen, dass man nicht blos das Schöne, sondern auch jedesmal die beiden anderen Lebensziele, da sie doch in der Welt waren, auf die eigene sittliche Ansicht als Spiegelung derselben zurückführte. Es ist z. B. nicht zufällig, dass Künste und Wissenschaften stets zusammengenannt werden. Sie haben beide ihren eigenen Standpunkt, von dem aus ihnen das Angenehme und Gute blos Ausdrucksweisen, Andeutungen von sich werden. Es ist dies der Standpunkt der Freude an der Erkenntniss als solcher, welcher als Nebenelement die Freude am freien Vorstellen mit aufnimmt. Dieser Standpunkt könnte leicht versucht sein zu behaupten, das Angenehme und Gute seien blos das, was sie seien, durch Antheil an der Freude der Erkenntniss oder des freien Vorstellens; diese sei das wahre Gut der Welt, alles andere werde blos so, weil es eine Andeutung von ihr sei. Die Empfindung sei angenehm, welche zur Erkenntniss etwas beitrage, und welche dem freien Vorstellen Stoff und Nahrung zuführe. Man darf sich nur daran erinnern, wie Leibniz die Empfindung als verworrene Vorstellung fasste, um zu begreifen, wie scheinbar leicht sich diese Zurückführung des Angenehmen der Empfindung auf die Freude der Erkenntniss und des freien Vorstellens bewerkstelligen lässt. Ebenso erträglich würde die Zurückführung des Guten auf die Freude der Erkenntniss ausfallen; „gut" ist auf diesem Standpunkt alles, was die Erkenntnisskraft und das freie Vorstellen mehrt und fördert. Die Cultur hat diesen

Grundsatz thatsächlich oft genug ausgesprochen, sobald sie zur Verstandesaufklärung und intellectuellen Bildung wurde. Und die Lust des freien Vorstellens selbst liesse sich schliesslich sehr wohl auf die Freude an der Erkenntniss zurückbringen: das freie Vorstellen ist der Erkenntniss als Vorbereitung, als angemessenste Erholung von ihrer strengen Arbeit darum lustbringend, weil es überwiegend wieder Erkenntniss oder mindestens Uebung des Erkenntnissvermögens ist. Noch mehr als die Freude der Erkenntniss hat stets die sinnliche Annehmlichkeit den Versuch gemacht, die Freude an der Erkenntniss, das Wohlgefallen am Schönen, die Befriedigung des Sittlichen im engeren Sinne, alle auf sich zurückzuführen als blosse Arten oder Nuancen der sinnlichen Annehmlichkeit. Das sittlich Gute könnte das auch thun. Ja die Schönheit selber möchte sich wohl mancher als Lebensziel erwählen und die drei anderen, sinnliche Annehmlichkeit, Freude der Erkenntniss, Befriedigung des Sittlichen, als blosse Andeutungen und Ausstrahlungen des Schönen fassen wollen. Es wird das sogar jede Philosophie thun, welche meint, die Welt als einen einheitlichen Ausdruck gerade ihrer sittlichen Ansicht fassen zu müssen. Allein dass dieser ganze Gedanke nicht angeht, ist durch unsere früheren Untersuchungen erwiesen. Er ist ein möglicher Gedanke, aber er ist eine leere Möglichkeit; wir können denken, es wäre so, aber wir können nicht erkennen, dass es so ist, und zwar darum nicht erkennen, dass es so ist, weil wir erkennen, dass es anders ist, dass nämlich die Welt weder eine einheitliche Darstellung des sinnlich Angenehmen, noch der intellectuellen Freude, noch der thätigen Liebe, noch auch aller drei als „des Guten“ ist, sondern in Wirklichkeit ist das alles drei in ihr, neben einander, oft in einander, aber stets mit nachweisbaren und unaufhebbaren Unterschieden. Es ist nicht schwer zu erkennen, wie solche Gedanken entstanden und entstehen. Die falsche Deutung von der Einheit des Wissens als einem einzigen Ausdruck eines Seins musste dazu führen; je nachdem nun die Freude der Erkenntniss oder die sinnliche Annehmlichkeit oder die thätige Liebe das wahre Gut schien, wurde auch die Welt so gefasst, als ein Born unerschöpflicher Lust, in der selbst das

Unbehagen nur ist um der Lust willen und ihrer lebhafteren Empfindung, oder wie ein System von lauter Begriffen, welche durch Anschauung, d. h. durch eine besonders lebhafte Art der Erkenntniss hindurchgehen, in der selbst der Irrthum und die Unwissenheit blos ist als eine Art der Wahrheit und des Wissens; oder als das Gute selbst, als die Fülle der realen Güter in Einem grossen Gut, in welchen Annehmlichkeit, intellectuelle Freude und Schönheit blos Erscheinungsweisen sind, freiere, des an sich Guten, d. h. Sittlichen. Alle diese Betrachtungen sind unzulässig, sie gehen von einer falschen Fassung der Einheit der Welt aus, wie früher ist gezeigt worden. Daher ist es auch keiner je gelungen, die anderen zu verdrängen. Bei den unzähligen Versuchen, die man gemacht hat, eine von diesen Ansichten über die Welt durchzuführen, ist die Unmöglichkeit einer solchen Durchführung erst recht klar geworden, welche Unmöglichkeit man dann aber fälschlich nicht für eine Unmöglichkeit der Sache, sondern für eine Unmöglichkeit unserer beschränkten Fähigkeit gehalten hat, aber an dieser fehlt es in diesem Punkte nicht, sondern das Material des Beweises lässt uns im Stich.

Was die Aesthetik sehr leicht verwirrt, ist dies, dass das Schöne zwar noch verschieden ist von dem Angenehmen und Guten, es wird weder in der Empfindung genossen, wie das Angenehme, noch vom sittlichen Urtheil schlechthin gebilligt, wie das Gute; dass aber nichtsdestoweniger, da das Schöne blos formal ist und alles schön ist, was in der blossen Betrachtung gefällt, d. h. unser freies Vorstellen erregt, sehr vieles von dem Angenehmen und Guten, welches dieser Bedingung entspricht, dem Aesthetischen einverleibt werden kann. Von dem Angenehmen wird dies nicht gern zugestanden, und doch ist es augenscheinlich so in einer Unzahl von Fällen, deren man sich nur nicht immer bewusst ist, wiewohl man ganz in ihnen lebt. Alles aus der Empfindung, was geeignet ist, ein Gegenstand blosser Betrachtung zu werden und das freie Vorstellen zu beschäftigen, ist schön, und ist dies, obgleich es uns nie anders zugänglich war, als durch das Angenehme der Empfindung, und wiewohl es geeignet ist die Empfindung und ihre Annehmlichkeit stets leise mit zu erregen.

So lange das blos leise geschieht, hat auch niemand ästhetisch etwas dagegen; selbst wenn die Begierde nach den Dingen so miterregt wird, dass der Wunsch entsteht, hätte ich doch das, was mir im freien Vorstellen so gefällt, auch für meine wirkliche Empfindung, auch dann hat man noch nichts gegen das Aesthetische dieser Vorstellung. Erst wo die Begierde überwiegt über das freie Vorstellen, wo dieses zurückgedrängt wird durch die miterregte Empfindungslust, und diese miterregte Empfindungslust in unmittelbare oder in sehr heftige allgemeine Begierde übergeht, so dass statt des freien Vorstellens und seines Gefallens ein durch Empfindungslust gebundenes Vorstellen mit heftigem Verlangen entsteht, sagt man: der Gegenstand wirkt nicht mehr, oder auf den und den nicht mehr, blos ästhetisch, der ästhetische Eindruck wird verdorben, in seiner Natur corrumpirt oder blos zum Vehikel der Empfindung und Begierden. Ich will einzelne Beispiele geben. Die Empfindungen des Geschmacks, Geruchs, Getastes sind bekannt als dunkel, d. h. es bleibt nach der wirklichen Empfindung nur wenig von ihnen übrig in der Erinnerungsvorstellung, und da wir diese Empfindungsvorstellungen nicht haben und bilden können anders als nach vorausgegangener Empfindung, so sind sie wenig geeignet für das freie Vorstellen. Süss, sauer, wohlriechend, hart, weich sind Vorstellungen sehr wenig bestimmter Art und nicht entfernt heranreichend an Mannichfaltigkeit an die Vorstellungen, welche uns durch Gesicht und Gehör zugeführt werden, und welche ein ganz anderes Leben unserem freien Vorstellen zuführen. Aber auch diese dunklen Vorstellungen werden ästhetisch gemacht, und wie helfen wir uns zu diesem Zweck? Wir erzeugen eine grosse Lebendigkeit für unser freies Vorstellen dadurch, dass wir die Vorstellung des Geschmacks, Geruchs, Getastes verbinden mit bestimmten Dingen, welche auch den anderen Sinnen zugänglich waren, und welche zusammen eine ungleich reichere Vorstellung ergeben, als jenen Empfindungen für sich in ihrer Allgemeinheit eigen ist. Wir sagen: zuckersüss, honigsüss, essigsauer, und reden von süssem Lächeln, honigsüssen Lippen, sauren Mienen, und nun ist das Ganze ästhetisch. Es giebt uns die Erinnerung an die be-

kannte Empfindung, und deutet an, dass wir eine ähnliche Empfindung auch bei dem und dem gehabt haben. Durch die Verbindung beider wird hier die Lebendigkeit des freien Vorstellens nicht nur erweckt, sondern es wird auch etwas von der Annehmlichkeit der ähnlichen Empfindungen selber in der Erinnerung erweckt, und wer das zu erwecken versteht, dem rühmen wir nach, dass er Lebenswärme, sinnliche Frische, Feuer u. s. w. in seinen ästhetischen Vorstellungen habe und in der Darstellung derselben, sei es nun in Farben, Worten, Tönen oder was immer für Material. Diese Lebendigkeit auch für die Empfindung verlangen wir durchaus zur vollen Schönheit. Wenn wir sagen: sie hat weissen Teint mit Roth vermischt und schwarzes Haar, so ist diese Mannichfaltigkeit in der Weise, wie sio zusammen sich ausnimmt, schon ästhetisch genug, aber wie anders wirkt das Märchen mit seinem: weiss wie Schnee, roth wie Blut, schwarz wie Ebenholz, oder auch nur die zusammengesetzten Adjective schneeweiss, blutroth, rabenschwarz. Diese Belebung der Vorstellung durch Erinnerung an bestimmte Gegenstände mit bestimmten hierher als Nüance passenden Eigenschaften ist stets ein Hauptmittel der Phantasie gewesen. Die Malerei hat ihren Hauptreiz darin, dass sie die Sachen selbst, welche den ästhetischen Eindruck erregen, darzustellen im Stande ist mit allen ihren Empfindungsqualitäten. Es ist gar kein Wunder, dass die Alten ihre Statuen bemalt haben; sie wollten die Verstärkung des ästhetischen Eindrucks durch die Farbe nicht drangeben, ohne das würde ihnen dio Plastik zu sehr im Nachtheil gegen Malerei und Poesie (ihre „redende Malerei") erschienen sein. Sie waren weit entfernt, das, was sie die Frühlingsblüthe der menschlichen Gestalt nannten, die *ὥραν ἐαρθοῦσαν*, blos durch die Formen, die farblosen, auszudrückon; es würde ihnon das vorgekommen sein, als wenn man die Pracht des Frühlings in Poesie oder im Gemälde darstellen wollte blos in dem, was tastbar an den Blumen, Kräutern und Bäumen ist, blos durch die geometrischen Umrisse ihrer Gestaltungen und etwa durch die Andeutung, hier ist Licht, hier Schatten. Wir bilden uns ein, wir hätten die wahre Schönheit an den Formen, die Farbe sei

blos Reiz oder dergleichen etwas, aber wir täuschen uns. Unsere Phantasie ist stets bunt, ist farben- und blüthenreich, auch wider unser Wollen und oft ohne unser Wissen; wir ergänzen ganz gewöhnlich irgend welche Farbe zu den Umrissen, oder sehnen uns nach ihnen und vermissen sie. Es ist wahr, wir brauchen die Farben nicht mehr so nöthig wie die Alten. Bei diesen war die Schönheit mehr Schönheit des Leibes; wir deuten mehr den geistigen Charakter, wie er unabhängig vom Leibe ist, dadurch an in unserem wirklichen Leben, dass uns der Leib mehr ein allgemeiner Ausdruck unseres geistigen Wesens ist, von dessen Hauch beseelt; bei den Alten war der Leib mehr die Seele mitbestimmend, weshalb sie in einem schönen Leib auch eine schöne Seele erwarteten, und ein hässlicher Leib mit schöner Seele sie überraschte. Zu ähnlichen Betrachtungen könnten vom Geruch her die Ausdrücke: weihrauchduftend, ambraduftend, süssduftend wie die Rose u. s. w. verwandt werden, und von Ausdrücken des Getastes solche wie: zart wie Seide, weich wie die feinste Wolle und viele andere. Hier würde auch die Stelle sein, wo sich die Vergleiche der Dichter rechtfertigen.

Der ästhetische Eindruck ist darum doch, wie verschieden von der Empfindungslust als solcher, so auch verschieden von dem Begehren und hängt nur sehr indirect damit zusammen. Aus dem ästhetischen Eindruck kann folgen z. B. der Ausruf: wie gut müsste das schmecken! Dieser gehört sogar mit zum vollen ästhetischen Eindruck etwa eines niederländischen Obststückes. Deshalb ist dies Begehren immer noch blos ein allgemeines, jeder Mensch, denkt man, wird diesen Wunsch haben, aber nicht als ein Begehren, sondern eben als Wunsch, als Begehren der Phantasie. Den Menschen möchte ich sehen, dem solche Wünsche, aber in dieser allgemeinen Weise, nicht in der Seele bei vielen ästhetischen Dingen auftauchten; freilich würde er vielleicht, wäre die Sache zum Essen ihm dargeboten, dies verweigern, weil sie zu schön sei. Diese Wünsche äussern sich so in der richtigen, d. h. unbestimmten Weise: wer das hätte! wer das alle Tage sehen könnte! wer immer in solcher Umgebung leben dürfte! Es ist ganz ästhetisch, dass Homer, wenn er die von Pallas er-

höhte Schönheit Penelope's schildert, indem sie den Freiern sich zeigt, den Eindruck auf diese schliesst mit den Worten: *πάντες δ' ἠρήσαντο παρὰ λεχέεσσι κλιθῆναι.* Es ist das hier ästhetisch, weil es Bewerber von gleichen Ansprüchen sind, unter anderen Verhältnissen würde der Gedanke allgemeiner ausgedrückt sein, wie bei den troischen Greisen, als sie Helena auf sich zukommen sehen: „es ist nicht zu verwundern, dass Troer und Griechen um ein solches Weib kämpfen; denn gar zu sehr gleicht sie den himmlischen Göttern", oder, da auch hier eine Entschuldigung des bisherigen Streites gesucht ist, noch allgemeiner, dass sich viele oder alle um eine Schönheit bewerben, wie Catull in in seinem Hochzeitslied nach der Sappho singt: multi illum pueri, multae optavere puellae. Nach den Umständen wird sich dieses ästhetische Begehren noch mehr abwandeln, es wird blos der Gedanke sein, wie beglückend der Besitz einer solchen schönen Frau für den Mann sein müsse, ohne dass sich nur ein Gedanke an uns, an den Betrachtenden selbst mit einmischt. Solche Züge ästhetischen Begehrens haben auch die mittelalterlichen Dichter aufgenommen, so im Parcival beim Abschluss der Beschreibung einer schönen Frau: den Augen Labsal ohne Schmerzen und stärkste Spannungskraft dem Herzen. Man kann sogar sagen, unsere meisten Wünsche sind ästhetischer Art, d. h. sie haben ihre Stätte und ihr Wesen in unserer Phantasie; das Schlaraffenland ist gerade so ästhetisch wie eine Schilderung des Paradieses, und in einem von beiden, entweder im Schlaraffenland oder im Paradies, sind wir mit unseren Wünschen meist zu Haus.

Auf diese Weise kann das ganze Leben der Empfindung direct oder indirect dem Aesthetischen einverleibt werden; es gehört nichts dazu, als dass es der freien Vorstellbarkeit zugänglich gemacht wird, und diese lebendig erregt, auch da, wo sie sich der Empfindung und dem Begehren nähert; nur muss sie als freie Vorstellung, als blosse Betrachtung sich behaupten, sowie sie zur wirklichen Empfindungslust oder zum wirklichen Begehren wird, hört sie auf eine ästhetische zu sein. Diese freie Vorstellung oder Phantasie hat bekanntlich auch ihr eigenes Leben; sie hält sich nicht blos an das ihr erfahrungsmässig Gegebene, son-

dern schaltet in vollkommener Selbständigkeit damit und macht daraus, was nicht war, nicht ist und nicht sein wird, und doch bleibt das ästhetisch, wenn es die freie Vorstellung belebt und fördert. Aber nicht blos die Empfindung, auch die Wissenschaft ist der freien Vorstellung oder Phantasie zugänglich; Zeuge dafür sind allerdings nur wenige Schriften, denn eben weil die Wissenschaft für sich als eine besondere, vom freien Vorstellen und seiner Manier gar sehr abzutrennende Geistesthätigkeit betrieben wird, pflegt die Verwendung zur Phantasie mit ihr nicht vorgenommen zu werden. Personificationen sind aber solche Verwendungen, und auch Grösseres der Art giebt es, etwa wenn die Geschichte eines Wassertropfens naturgetreu und doch so erzählt wird, als wäre er ein Mensch, ein empfindendes und denkendes Wesen mit eigenem Begehren, oder auch wenn die Eigenschaften der Thiere in Schilderung ihres Lebens in menschlicher Weise nachempfunden werden. — Selbst in unsere Erinnerungen mischt sich stets viel von dieser freien Vorstellung mit ein. Wahrheit und Dichtung ist meist alles, was wir von uns und von Anderen erzählen. Der Geist liebt die Kräftigkeit, Stärke, Mannichfaltigkeit, Buntheit des freien Vorstellens; daher erhöht er unwillkürlich die Erinnerungsvorstellungen zu solchen, er idealisirt oder carrikirt, wie wir uns ausdrücken, d. h. er macht aus einer ästhetisch schwach gefallenden eine ästhetisch stark gefallende, aus einer ästhetisch gleichgültigen eine ästhetisch missfällige Vorstellung.

Noch mehr aber als aus der Welt der Erkenntniss bereichert sich das freie Vorstellen aus der Welt dessen, was uns als Sittlich-gut erscheint im Unterschied vom Angenehmen der Empfindung. Daher schreibt sich alle ästhetische Verwendung der Religion, des menschlichen Lebens in seinen arbeitenden Seiten u. a.

Die sinnliche Annehmlichkeit, die Freude der Erkenntniss werden aber ebenso wie die thätige Liebe zu den Menschen von vielen, wenn auch mit Unrecht, als sittliche, als das wahre sittliche Ziel jede für sich, gefasst. Alle diese sittlichen Ziele sind jedes eines besonderen ästhetischen Eindrucks fähig, jede von den drei sittlichen Ansichten hat sogar mehr oder minder ihre eigene Kunst.

Irgend eine sittliche Bestimmtheit muss nämlich alles Menschliche an sich tragen, es muss mindestens einen Bezug darauf haben; den hat es sogar, wenn man etwa den Versuch machen wollte, aller sittlichen Bestimmtheit zu spotten. Alle sittlichen Ziele sind auch eines ästhetischen Eindrucks fähig, sie alle erfüllen bis auf einen gewissen Grad die Forderung, der freien Vorstellung zugänglich zu sein, getrennt von den sittlichen Ueberlegungen und dem sittlichen Willensentschluss. Auf diese beziehen sie sich zwar indirect, erregen sie entweder oder gehen von ihnen aus, aber sie sind noch viel mehr, als die Empfindungsvorstellungen ablösbar sind von der wirklichen Empfindung, so loslösbar von den wirklichen sittlichen Ueberlegungen und Entschliessungen. Es ist zugleich ersichtlich, dass diese ästhetischen Vorstellungen von dem sittlichen Gebiete her verschmelzen mit den Erregungen von der Empfindung her. Nach dem Grade der Verschmelzung stufen sich die sittlichen freien Vorstellungen ästhetisch ab, aber mit einem bemerkenswerthen Unterschiede, je nachdem die Mittel der Darstellung blos die der freien Vorstellung selbst sind, oder die Phantasie sich zur lebhaften Vergegenwärtigung dessen, was sie will, äusserer Mittel bedient. Die sinnliche Annehmlichkeit als blosse Phantasie ist am schwächsten, sie kann die Empfindungen wohl anregen, aber sobald es sich um die freie Vorstellung rein sinnlicher Annehmlichkeit handelt, kann sie dieselbe nicht erreichen. Dafür ist sie um so mächtiger im Ausdruck ihrer freien Vorstellungen durch Plastik, Malerei, Architectur. In der Darstellung sinnlichen Liebesgenusses z. B. hat sie eine dämonische Gewalt, ein antiker Bacchus flösst gleichsam den Beschauern die süsse Trunkenheit, die er ist und bringt, selbst ein, mit den Mänaden zucken wir in ihrem begeisterten Wahnsinn, der ab und zu von den Alten als eine grosse sinnlich-geistige Erleichterung empfunden wurde. In der Poesie gelingt es der sinnlichen Annehmlichkeit weniger, sie muss zu vieles indirect vorstellen, wo die Empfindung sich nicht unmittelbar in das freie Vorstellen fügt. In der Musik gelingt es ihr leichter, sobald sie sich bewusst bleibt, dass die Musik, wie es scheint, Bewegungen und Bewegungsassociationen in uns auslöst, und so im Stande

ist, durch geschicktes Ergreifen der richtigen Töne alle Empfindungen der Welt hervorzuzaubern, da die Empfindungen selbst physikalisch nichts als umgesetzte Bewegungen sind. — Am vollendetsten ist die Freude am Leben, an der sinnlichen Empfindung des Lebens bei den Alten ausgedrückt. Sie ist bei ihnen auch gemildert, weil sie zur Freude am Leben die Mässigung der Affecte verlangten, als viel besser diese Freude geniessend und bewahrend. Ihre Liebesgöttinnen haben mehr von den bleibenden Schönheiten des Weibes, sie stellen mehr die ruhige Beständigkeit der Möglichkeit sinnlicher Liebe vor, als dass sie einen momentan heftigen Reiz ausdrücken wollten, selbst den Geschlechtsgenuss stellen sie mehr dar wie ein süsses, sanftes Hingegebensein, als in dämonischer Gewalt und Verzehrtheit durch denselben. So gelingt der Sinnlichkeit am besten alle Freude am Leben, welche sich im unmittelbaren Sinnengenuss und seiner erheiternden Wirkung auf die Seele ausdrückt: wie Festgelage, Festaufzüge im antiken Sinn und als antike Feste und dergleichen. Diese Freude am Leben kann sich auch in Kampfscenen zeigen, wo mit Entschlossenheit gekämpft wird um eben dieses in den schönen Gestalten so blühend und lieblich erscheinende Leben. Ueberaus ergreifend auf diesem sittlichen Standpunkt ist alle Trauer: schöne Gestalten, noch fähig des besten Lebensgenusses, einfach todt dahingestreckt; und das Grab zu schmücken mit Bildern aus dem fröhlichen oder thätigen Leben des Verstorbenen ist für diese Sinnesweise mächtig rührend.

Die Cultur, als das zweite der sittlichen Lebensziele, liebt die historische Kunst und das Genre als Bild der allgemeinen Zustände; denn sie stellt gern dar, was die Cultur unmittelbar zeigt oder ihr direct und indirect dient. In der freien Verwendung der Geschichte der Menschheit hat sie ihren Hauptstoff; was mit dieser nicht in erkennbarer Beziehung steht, das setzt sie in eine solche oder benutzt es zum Ausdruck ihrer allgemeinen Gedanken, sie wird daher gern symbolisch. In der freien Vorstellung überwiegt bei ihr das, was sich direct in derselben darstellen lässt, was also zur Erkenntniss eine stärkere Beziehung hat. Sie wird das Intellectuelle in der Aesthetik haupt-

sächlich herausheben, etwa in Baumgarten'scher Weise oder auch in Kantischer, dass nämlich die Uebereinstimmung zwischen unserem Verstand und der Anschauung das Gefallende im ästhetischen Urtheil ist, dieses somit im letzten Grunde die Befriedigung ausdrückt, dass die Welt so über Erwarten zweckmässig für unser intellectuelles Vermögen sich darstellt. Oder, wo Natur auf den Geist hinarbeitet, da wird die Idee alles, wie bei Hegel: wo die Idee der Wirklichkeit eingepflanzt ist in völliger Durchdringung, da ist Schönheit, welche der Gedanke ist, aber noch in sinnlicher Hülle; da ist dieser erscheinende Inhalt der Idee, die Macht des Geistes über und in der Natur, der Grund des Gefallens am Schönen. In der formalen Aesthetik dieser Auffassung werden die Elemente herausgesucht, welche am meisten Culturverwendung finden; die mechanisch wirksamsten und einfachsten Verhältnisse und daraus herstellbaren Umrisse werden auch die schönsten sein. In der realistischen Aesthetik dieser Auffassung werden die mannichfachsten Inhalte zugelassen, wenn sie nur das menschliche Leben in den Hauptmomenten seiner Culturverwerthung ausdrücken. Die Hauptstelle in der Kunst nehmen bei der Culturansicht die redenden Künste ein; sie sind dem Gedanken, der Erkenntniss, welche in der Cultur eine so grosse Rolle spielt, am verwandtesten. In der Architectur tritt hervor die im Sinne der Mathematik elegante Construction und der Comfort der Zweckerfüllung; in der Malerei das historische Gemälde und das Genre der allgemeinen Zustände; in der Plastik die Statuen oder Gruppen von Statuen zur Erinnerung an bedeutende Männer. Nichts ist bezeichnender als die Unterschiede der Scenen, welchen mehr die sinnliche Annehmlichkeit in ihrer Kunst, und welchen mehr die Cultur huldigt. Die Kunst der sinnlichen Annehmlichkeit liebt das Nackte, denn das giebt das sinnliche menschliche Leben am lebhaftesten zu empfinden; die Kunst der Cultur liebt die Bekleidung, namentlich sofern sie ein Instrument der Cultur, ein Mitausdruck der geistigen Zwecke und Arbeiten ist. Die Alten stellten die Liebe dar als die nackte Liebesgöttin, den nackten Eros, oder als einen Hochzeitszug schöner Gestalten, oder als den sinnlichen Liebesgenuss selbst. Bei uns ist an die

Stelle dieser Liebe die Ehe in ihrer Culturauffassung getreten, dargestellt als Mutter mit dem Kinde, oder als Feier der silbernen und goldenen Hochzeit, umgeben von Kindern und Kindeskindern, oder als feierliche Einsegnung vor dem Altare; jede Beziehung auf die sinnliche Empfindung ist weggelassen, sie wird in der Cultur blos Mittel zum Zweck und verschwindet vor diesem, bei der sinnlichen Annehmlichkeit ist sie Selbstzweck. In der Kunst der Cultur wird der Genuss überhaupt nur als Erholung seine Stelle finden; Wirthshausscenen, Kirchweih u. ä. werden schon durch die ganze Auffassung sich so ankündigen, und dabei wird wieder das Neckische eine Hauptrolle spielen, d. h. die Abweichung von dem Genuss als Erholung durch Uebermass mit seinen halb ernsten, halb lustigen Folgen wird gern dargestellt werden. Die sinnliche Annehmlichkeit als solche wird nicht anders dargestellt werden denn entweder als Uebertretung der Sitte, daher verstohlen, sich versteckend, erschreckt über das Ertapptwerden, oder als Versuchung zu solcher Uebertretung. Manchmal wird sich auch ein einzelner Geist zur Opposition aufschwingen, diese ist bei uns oft genug unter der Nachahmung der Antike verhüllt gewesen.

Die dritte, die im engeren Sinne sittliche Ansicht, wie wird die sich zur Kunst verhalten? Gewöhnlich ist sie nur als religiöse Kunst aufgetreten. Da ihr Wesen ist die still begeisterte, in Gott gekräftigte Liebe zu den Mitmenschen, so ist alles ihr Gegenstand, was Erregung dieser Liebe in der freien Vorstellung ist. Daher hat sich diese Kunst bei uns der heiligen Geschichte bemächtigt, weil diese der vollkommenste Ausdruck der Liebe war: Gott giebt sich in irdische Niedrigkeit, blos um den Menschen Heil zu erwerben. Jeder Punkt dieser Geschichte war einen ästhetischen Eindruck hervorzubringen fähig. Diese Kunst war geneigt, mehr auf den Inhalt zu geben, und dass dieser dem betrachtenden Geiste bemerklich gemacht würde. Daher die lange Vernachlässigung der Form, wenn nur das Gemüth durch die dargestellte Sache erregt wurde. Man kann sogar sagen: die grössere Beachtung der Form hat hier der specifischen Kunstwirkung nicht genützt. Die Aufnahme der Formenschönheit des

menschlichen Leibes namentlich ist hier etwa blos, um den allseitig entwickelten ästhetischen Sinn zu befriedigen. Man hat dabei immer das Gefühl, diese sinnliche Schönheit ist der dargestellten Sache gleichgültig, die religiöse Innigkeit würde gerade so gross erweckt werden, wenn die sinnliche Empfindung nicht so befriedigt wäre, ja die religiöse Innigkeit würde sogar über verzogene Formen hinaussehen. Es ist kein Wunder, dass die Verschmelzung der Kunst mehr sinnlicher Annehmlichkeit und mehr religiöser Sittlichkeit erst eintrat, als beide Richtungen selbständig neben einander in der Zeit oder selbst in den einzelnen Künsten so da waren. Die Cultur von heute nimmt an diesen religiösen Gegenständen mehr ein allgemein menschliches Interesse, sie sieht etwa Christus in seinen Wundern als Sinnbild der hülfreichen Liebe an oder als Sinnbild der Beherrschung der Natur durch den Menschen, Christi Auferstehung als Sinnbild der Unbesiegbarkeit des Geistes, auch des einzelnen, der getödtet noch fortlebt. — Die Sittlichkeit der thätigen Liebe ist aber in ihrer Kunst nicht so beschränkt, wie sie als kirchliche erscheint. Alles, was sich auf Entwickelung des moralischen und frommen Lebens im Menschen bezieht, was diesem förderlich ist oder worüber es kämpfend Herr wird, alles, was der Fromme thut und will, soweit es sich in freier Vorstellung darstellen lässt, ist Gegenstand seiner Phantasie. Alles ist diesem Standpunkt daher zugänglich, sowohl die Kunst der Cultur als der sinnlichen Annehmlichkeit, soweit sie beide zur sittlichen Liebe in Beziehung stehen oder stehen können.

Es ist in dieser ganzen Betrachtung vorausgesetzt, dass die Phantasie, die lebendig erregte freie Vorstellung, das Erste ist, wie sie denn auch der ewige Quell alles Schönen thatsächlich ist. Dies Schöne der Phantasie ist bei den meisten Menschen die hauptsächliche Art ihres ästhetischen Betriebes; dazu kann aber kommen die Lust, das Schöne der freien Vorstellung auch sich oder Anderen darzustellen. Dies ergiebt die Künste, welche oben bereits immer mit aufgeführt worden sind. Die vollendete ästhetische Art ist unstreitig die, welche für alles Schöne, für das Schöne aller Beziehungen und aller sittlichen Parteien vollkommen

empfänglich ist. Es ist das nicht blos die vollendetste Ausbildung, weil sie die umfassendste ist, sondern auch weil sie das reichste Verständniss ihrer selbst und des menschlichen Lebens hat. Als die grössten Künstler preisen wir daher die, welche den künstlerischen Aufgaben der verschiedenen sittlichen Parteien gerecht werden können. Es ist kein Vorwurf, dass ein Künstler Gegenstände einer bestimmten sittlichen Ansicht, ohne sie selbst zu theilen, in deren Sinne darstellt; der Künstler darf, wie jeder Mensch, das wirkliche Leben der Menschen nach allen seinen Seiten mit allen Mitteln darstellen. Die Verheimlichung hilft da nichts, es muss alles offen dargelegt werden. So kann auch der Historiker die Geschichte einer politischen Partei, deren Anhänger er aus Grundsätzen nicht ist, mit bewundernswürdigem Verständniss und mit Eingehen auf alles, was für sie spricht, schreiben; das gereicht ihm nicht zum Vorwurf, ausser bei kleinlichen Geistern, welche meinen, wenn man von einer Sache nicht spräche, so sei sie auch nicht da. Der Künstler braucht auch nicht einmal merken zu lassen, auf welcher Seite sein Herz ist; in seinem Leben wird er das nicht verschweigen, in seiner Kunst lässt er die Sachen selbst reden. Der vollkommene Künstler ist universal, die vollkommene ästhetische Bildung ist es auch. Es ist ihr alles ästhetisch gleich, was die freie Vorstellung lebhaft zu erregen im Stande ist, so dass das Gefallen der blossen Betrachtung eintritt im Unterschied von dem Angenehmen der Empfindung und der Befriedigung des Guten. Aber ganz falsch ist die Meinung, dass das ästhetische Wohlgefallen sich ganz loslösen könne vom Angenehmen der Empfindung und der Befriedigung des Guten, im Gegentheil diese wirken in dasselbe ein, und es selbst bemächtigt sich alles ästhetischen Gehalts derselben möglichst. Es ist gar nicht zu sagen, wie die freien Vorstellungen ausfallen sollten, die sich nicht auf Empfindung und Erkenntniss und Liebe direct oder auf Umwegen bezögen. Die Kunst dient freilich unmittelbar moralischen Zwecken nicht; sie stellt das Schöne als Schönes dar, als geeignet, die Phantasie lebendig zu erregen. Was man damit machen will, überlässt sie denjenigen, welche mit dem Kunstwerk in Berührung kommen. Bei

diesen wird sich die allgemeine moralische Beurtheilung mit einmischen, aber diese stört durchaus nicht den ästhetischen Eindruck. Es kann jemand den Krieg verdammen, und über Schlachtgemälde entzückt sein, das läuft einander gar nicht entgegen. Der ästhetische Eindruck kann erfordern, sich vom eigenen sittlichen Standpunkt loszulösen in Gedanken und auf einen anderen zu versetzen. Die Kunstwerke brauchen auch nicht immer den Geist einer bestimmten sittlichen Partei an sich zu tragen. Eine Venus von Milo ist für jede sittliche Partei schön, aber jede wird sicher etwas abweichend von der anderen sich an ihr erfreuen. Man darf daraus nicht folgern, dass ein schönes Kunstwerk allen drei sittlichen Parteien gleichsehr gefallen müsse, dass dies ein Merkmal seiner ästhetischen Vollendung sei; es muss nur ihnen allen gleichsehr gefallen, wenn sie sich auf den Standpunkt versetzen, von dem aus es ist gedacht worden.

Von selbst versteht es sich schliesslich nach dem Gesagten, dass es Schönheit anders als für das freie Vorstellen nicht giebt. Die Dinge sind nicht an sich schön, sondern sie sind so, dass sie wirkend auf uns und dabei unser freies Vorstellen erregend schön erscheinen.

10. Kapitel.

Ausblicke in eine Geschichtsphilosophie.

Unsere Ansichten über Welt und Menschen geben uns endlich auch Regeln an die Hand für eine fruchtbare philosophische Behandlung der Geschichte. Es giebt ihnen zufolge keinen Weltplan, weder einen offenbaren noch einen geheimen, sondern alles geht nach festen, grossen Gesetzen vor sich, zu denen aber die menschliche Freiheit in Erwählung ihres Lebenszieles und die mögliche Kräftigung des Sittlichen durch Gott mitgehört. Zunächst hat der einzelne Mensch eine Geschichte; denn er kann mit Freiheit aus sich etwas Bestimmtes machen und dem erwählten Lebensziele gemäss auch auf die umgebende Natur gestaltend und umbildend einwirken. Jeder Mensch muss sich aus der sittlichen Unbestimmtheit herausarbeiten zur Bestimmtheit; wie er sich findet in der Welt, ist er ein Ding vieler Möglichkeiten, das ist sein grosser Vorzug vor den Naturdingen. Er ist nicht, wie diese, abhängig von einer bestimmten gegebenen inneren Natur und von den Einwirkungen der jedesmaligen Umgebungen. Er ist nicht blosses Resultat, er macht sich selbst mit zu dem, was er ist. Zu seiner Freiheit gehört freilich auch, dass er sich den äusseren Einflüssen der Natur gleichsam willenlos hingeben kann und noch mehr den Einwirkungen der Menschen, welche ihn von Geburt an umringen; es gehört auch mit dazu, dass er unbestimmt sein Lebenlang schwanken kann zwischen den verschiedenen sittlichen Möglichkeiten, aber eine von diesen wird stets, ihm bewusst oder unbewusst, in der Tiefe seiner Seele vorherrschen, schliesslich schon darum, weil Freiheit keine unverlierbare Kraft ist, sondern ersterben kann bis auf das leise Bewusstsein, dass

man hätte anders werden können. Der Mensch steht zwischen dem Nichts und dem Himmel mitten inne. Auf dieser Erde, so lange er im Leibe ist, ist er, er mag sittlich sein, wie er will, immer etwas; je nach seiner sittlichen Entwickelung ist er nach dieser Erde entweder nichts, d. h. nicht logisch nichts, aber todt an ihm selber, oder aber in die ewige Seligkeit Gottes aufgenommen, ein selbständiges Ich, aber nur bewusst in Gott und in der Mitfreude mit seinen Genossen in der Seligkeit Gottes. Diese Erwerbung der Seligkeit ist nicht gebunden an eine bestimmte Religion, sondern blos an die Liebe zu den Menschen mit dem Aufblick auf die Kräftigung dieser Liebe aus der Höhe; die theoretische Vorstellung von Gott, so falsch sie sein mag, schadet zur Seligkeit nicht, wenn nur die praktische Vorstellung oder das praktische Gefühl das richtige war. Der Mensch kommt durch das Leben zu einem letzten Ziel, entweder zum Nichts oder zu Gott. Aber auch eine äussere Geschichte hat der Mensch. Er ist von jedem sittlichen Standpunkt aus auf Bearbeitung der Dinge um sich zu seinem sittlichen Ziele hin angewiesen: mag er Lust suchen oder Erkenntniss oder in thätiger Liebe sich den Mitmenschen weihen, alles das fordert ihn auf zu einer Einwirkung auf die Dinge und zu einer Umschaffung der Welt entweder in ein Paradies des Genusses oder in eine Schule des Erkennens oder in einen Tempel der heiligen Liebe, welche überall die Mittel zur Liebe, gestaltend und erkennend, zu mehren sucht. Gebunden ist der Mensch dabei und gehalten durch seine gegebene Natur geistiger und leiblicher Art und durch die bestimmten Naturen der Dinge. Seine geistige Natur kann er ihren Grundzügen nach erfassen; wie weit es ihm gelingt, sich der Körperwelt zu seinen Zwecken zu bedienen, ist nicht von vornherein zu bestimmen. Seine Wünsche sind nicht massgebend hierin, er muss versuchen, was ihm gelingt, und es ist ihm Vieles, sehr Vieles gelungen.

Aber nicht blos der einzelne Mensch, auch die Menschheit hat eine Geschichte. Diese besteht in der Entwicklung der einzelnen auf einander folgenden Generationen, welche die jedesmal wirklich vorhandene Menschheit ausmachen. Eine Geschichte der

Menschheit als Gattung in dem Sinne, dass die aufeinanderfolgenden Generationen gleichsam als eine und dieselbe Person gefasst werden, ein Gedanke, der von Hegel her noch immer sein Wesen treibt, ist gerade so chimärisch, wie wenn man bei der Geschichte der Rose denken wollte, es gebe eine und dieselbe allgemeine Rose, welche nur in den einzelnen Arten und Exemplaren sich umwandle, so dass alles, was von diesen erzählt werden kann, dieser Gattungsrose zugeschrieben werden müsste. Es ist diese Vorstellung von der Geschichte einer der merkwürdigsten Ueberreste des logischen Fehlers, allgemeine Begriffe für reale Substanzen zu nehmen. Wir kennen thatsächlich nur die einzelnen menschlichen Individuen und die aufeinanderfolgenden jedesmal gleichzeitig unter sich lebenden Mengen von Individuen, d. h. die Generationen. Die gemeinsamen Eigenthümlichkeiten derselben fassen wir zusammen im Worte und in der Vorstellung der Menschheit, alle andere Ausdeutung dieses Begriffs ist leere Einbildung, blos durch den Wunsch einer falschen Teleologie und unmöglichen Theodicee eingegeben. — Zunächst ist hier gegeben ein Zerfallen der Menschheit in mehrere grosse Gruppen mit eigenthümlichen leiblichen und geistigen Abwandlungen der gemeinsamen Eigenschaften; die Frage, wie diese entstanden sind, ist dabei noch offen. Die moralische und religiöse Anlage ist überall da, aber der Grad der Befähigungen intellectueller sowohl als körperlicher Art ist nicht oder nicht überall gleich. Dies ergiebt grosse Unterschiede unter den Gruppen der Menschheit, und namentlich im Verhältniss zur äusseren Natur, wenn auch unter dem Einfluss von Klima und Bodenbeschaffenheit, so gewaltige Unterschiede, dass man darüber besonders bei den vorwiegend auf Ausbildung der Erkenntniss gerichteten Völkern die Gemeinsamkeit im Wesen oft übersehen hat. Diese Geschichte der Menschheit muss erklärt werden als ein Kampf dreier Principien, derselben, welche auch das einzelne Leben bewegen. Die sinnliche Annehmlichkeit, die Erkenntniss und Cultur, die thätige Liebe (diese gewöhnlich zusammen mit der Religion) sind es, welche die Menschheit von jeher bewegten, und welche den verschiedenen Zeiten, je nachdem in der Mehrzahl das eine oder andere Princip

zur Herrschaft gelangte, ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückten. Dabei ist wohl zu beachten, dass diese drei Ziele selten rein auftraten, sondern gewöhnlich gemischt; jedes hat versucht die zwei anderen, da man ihr Vorhandensein empfand, sich irgendwie einzuordnen; namentlich die Religion hat gewöhnlich nicht als moralische Kraft aus der Höhe ihre Rolle gehabt, sondern sie wurde entweder hauptsächlich als naturwüchsige Metaphysik getrieben, wie in den mythologischen Welterklärungen, oder aber Gott sollte zur wunderbaren Beherrschung der Natur helfen oder die mangelhafte Erkenntniss ergänzen (Zauberei, Wunderglaube, Offenbarung von bestimmten Erkenntnisssätzen). Was so die Menschheit in einem bestimmten Zeitpunkte hat, das giebt sie den kommenden Geschlechtern weiter, wie die Eltern auch ihre geistige und leibliche Habe den Kindern zuwenden. Aber gleichwie auch die Eltern die Aufgabe haben, ihre Kinder zu erziehen zu sittlicher Selbständigkeit und sie dann freizulassen — denn der Mensch muss selbst über sich entscheiden, nicht ein Anderer über ihn — so ist auch die Errungenschaft der vergangenen Geschlechter für die Lebenden blos ein Material, ein Vorrath, eine Anregung; was sie mit alle dem machen wollen, das ist ihre Sache, der Kampf der sittlichen Principien geht stets von Neuem an in der folgenden Generation. Das Wesen des Menschen bleibt so stets das gleiche, ändert sich nie. Die Geschichte hat kein von aussen ihr gestecktes Ziel. Wie die Natur nach beständigen Gesetzen sich stets erneuert und doch dabei nach dem vorhandenen Zustand sich modificirt, so ist auch das Leben der Menschheit in jeder Generation dem Wesen nach neu und doch gebunden und eigenthümlich mitbestimmt durch das Vorhandene, was von den früheren Generationen stammt. Ob sich zu diesem Vorhandenen die neue Zeit fortbildend oder umbildend verhalten will, das hängt von ihren Entschliessungen ab, d. h. von der allgemeinen geistigen und sittlichen Art, die sich durch Zusammenwirken der Einzelnen herausbildet. Wie lange diese Geschichte dauern wird, dieser Kampf der sittlichen Ziele um den Menschen und unter den Menschen, wo sich gleichsam das Nichts und Gott um die Seelen der Menschen streiten, oder, unbildlich ausgedrückt,

der Mensch sich entweder dem Nichts oder Gott zubildet, — das hängt wiederum von Naturbedingungen ab, die zum kleinsten Theile in unserer Gewalt sind. An uns ist es zu wirken, so lange es Tag ist, unbekümmert darum, ob eine Nacht kommt, da niemand wirken kann. Ein Gesammtresultat der Geschichte der Menschheit auf Erden, ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Humanität, ist ein Gegenstand werth des Strebens aller Edlen. Es ist nicht zu behaupten, dass er nie eintreten werde, aber auch nicht zu weissagen, dass er eintrete. Alle Menschen müssten sich dazu dem Princip der Liebe in der Kraft Gottes zuwenden; sie können das, ob sie es thun werden, steht bei ihnen. Aber wenn es selbst in einem Zeitpunkt geschähe, so müsste man darauf gefasst sein, dass wegen der menschlichen Freiheit die abweichende sittliche Entscheidung jeden Augenblick das goldene Zeitalter stören könnte. Das wahre Ziel des Menschen, wie die Dinge sind und darum auch genommen werden müssen, ist und bleibt die individuelle sittliche Ausbildung ohne die trügerische Zuversicht eines bestimmten äusseren Erfolgs, der Himmel auf Erden im Herzen und Leben der Einzelnen, welcher Himmel ihnen auch bleibt in alle Ewigkeit.

Ansätze zu einer derartigen philosophischen Beurtheilung der Geschichte giebt es heutzutage in Menge. Dass der Hauptgegenstand der Geschichte die Culturgeschichte sei, ist wohl allgemein anerkannt und stimmt zu unserer Ansicht. Nur versteht man oft zu einseitig unter Culturgeschichte die Geschichte der Künste und Wissenschaften und des politischen und wirthschaftlichen Lebens. Es hängt dies zusammen mit der überwiegenden Meinung der Zeit, welcher Erkenntniss und die ihr dienende Cultur als das wahre Ziel des Lebens gilt, und welcher Humanität soviel ist, wie Sinn und Interesse für Verbreitung der so verstandenen Cultur. Man muss aber Culturgeschichte weiter verstehen; das ganze mögliche menschliche Leben nach allen seinen Zielen und Seiten, wie es sich in einer Zeit oder in einem Volke dargestellt hat, ist ihr Gegenstand. Dabei muss die Methode der strengsten historischen Wissenschaft herrschen, die genaueste Untersuchung und Feststellung des Details; erst aus ihm muss

sich die allgemeine Auffassung herausarbeiten, und auf diese dann das sittliche Verständniss und die sittliche Abschätzung sich gründen. Diese selber kommen nicht von oben herab und als ein Fremdes über die Dinge, sondern wie sie aus der eigensten Natur der Menschheit genommen sind, so erleuchten sie uns auch das Verständniss ihrer Geschichte wunderbar. Wie gesagt, es finden sich heutzutage schon viele Ansätze zu einer solchen Betrachtung der Menschheit in ihren auf einander folgenden Generationen. Den Einfluss des Bodens und Himmelsstriches, auf welchem und unter welchem die verschiedenen Völker leben, auf Körper und körperliches Temperament, die Möglichkeiten des Thuns und Lassens, die er ihnen bot, die Anregung, die er ihnen zu dem und jenem wurde, bringt man seit langem in verdienten Anschlag. Man wird so der Menschheit physiologisch-psychologisch gerecht. Intellectuell wird man ihr auch mehr und mehr gerecht werden. Man wird in Anschlag bringen, dass es wohl gewisse wissenschaftliche Begriffe giebt, ohne die kein Mensch ist, dass es aber zwei Verwendungen derselben giebt, eine tumultuarische und eine methodische, und dass es zwei Welten giebt, auf die man diese Begriffe anwendet, eine Welt der nächsten, unmittelbaren Wahrnehmung und Beobachtung und eine der genauen, indirecten Beobachtung. Man wird in Anschlag bringen, dass es nicht, wie die Philosophen fast alle gemeint haben, gewisse leitende Ideen in unserem Geiste giebt, denen man blos zu folgen hat, um die Wahrheit zu finden, sondern dass es viele Ideen in unserem Geiste giebt, dass diese alle zunächst blosse und zwar gleiche Möglichkeiten sind, und es darauf ankommt, diejenigen von ihnen, welche Realität haben, durch Versuchen und Erproben allmählich herauszugewinnen. Man wird sich nicht verschweigen, dass im Grunde diese Ansicht erst in diesem Jahrhundert angefangen hat als Lehre mehr Verbreitung zu finden (als Praxis ist sie immer dagewesen), gewöhnlich auch nur in naturwissenschaftlichen Kreisen, und selbst da spukt noch von Zeit zu Zeit die alte Manier, welche nur mit dem Glauben an zauberhafte Beherrschung der Natur verglichen werden kann. Daneben wird man in Anschlag bringen, dass die Menschheit sich stets bewusst war, dass

unter den drei möglichen Zielen zwei praktische neben dem einen theoretischen sind. Die sinnliche Annehmlichkeit und die thätige Liebe, die zwei Hauptziele neben der Erkenntniss, haben die letztere stets als Mittel zum Zweck, zu ihrem Zweck, nicht als Selbstzweck betrachtet, daher die Entwicklung der Wissenschaft um ihrer selbst willen stets zwei Gegner fand, die sehr stark waren. Es ist nicht zufällig, dass in den Anfängen der Neuzeit die Wissenschaft von Baco mit dem Spruche eingeführt worden ist, scientia est potentia, Wissen ist Macht, während Aristoteles z. B. gesagt hätte, scientia est summum bonum, Wissen ist das höchste Gut. Mit der Macht, welche die Wissenschaft verschafft, gewann man die beiden anderen sittlichen Ansichten der Menschheit für das Wissen. Ihre stärksten Hemmnisse hat aber die Wissenschaft gemeiniglich an ihren begeistertsten Freunden gehabt. Die Lehre, dass Wissen um des Wissens willen getrieben werden müsse, hat ihren guten Sinn, wenn sie sagen soll, dass man sie nicht nach kleinlichen Nützlichkeitsrücksichten treiben dürfe, und dass das Wissen als Erkennen der Welt ein Gut für den Menschen sei, aber gewöhnlich verband sich mit dieser Begeisterung, und unbedacht durch sie hervorgerufen, eine Vorstellung der Art, dass das Wissen dem Menschen als sein Ziel gesteckt sei, also auch gesorgt sein müsse, dass er alle Wahrheit leicht und schnell finde, und so entstand nicht nur die Beruhigung mit der nächsten Wahrnehmung und der ungefähren Anwendung der reinen Vorstellungen auf dieselbe, so entstand auch die Lehre der Philosophen von den angeborenen Ideen oder dem *νοῦς* oder den klaren und deutlichen Vorstellungen oder den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten oder der Gottes- und Weltvernunft, die wir selbst sind, lauter Vorurtheile, welche die Wissenschaft mehr in die Irre geführt als vorwärts gebracht haben.

Was endlich die eigentliche sittliche Auffassung der Geschichte betrifft, so muss man zunächst dies als leitenden Gesichtspunkt festhalten: allen drei möglichen sittlichen Zielen der Menschheit gemeinsam ist die freie individuelle sittliche Selbstbestimmung; es muss daher dem Menschen verstattet sein, welches

von den drei sittlichen Zielen oder welche Unterart und Mischung derselben er wolle, sich zu erwählen und sich dazu zu bekennen. Diese Freiheit, ob sie da ist und wie weit, ist der Massstab für die Beurtheilung der politischen Einrichtungen unter den Menschen. Der Staat hat die Aufgabe, für eine grössere, unter sich ähnlich angelegte Menge von Menschen (natürliche oder geschichtliche Nationalitäten) die formalen Voraussetzungen des individuellen menschlichen Lebens fort und fort zu verwirklichen. Derjenige Staat ist daher vollkommen, in welchem es allen drei sittlichen Parteien möglich gemacht ist, neben einander und in freier Einwirkung auf einander zu bestehen und zu leben. Vor diesem Massstab der Beurtheilung treten alle Fragen nach der Art der Verfassung u. s. w. zurück, oder vielmehr sie haben ihr Interesse blos in Beziehung hierauf. Es hat hier stets eine Gefahr vorgelegen und liegt noch vor, dass nämlich dem Staat nicht diese rechtliche, und insofern auch zur Sittlichkeit in Beziehung stehende, weil sie allen drei Arten derselben ermöglichende, Aufgabe zugedacht wird, sondern eine bestimmte sittliche, oft auch noch eine durch das besondere Temperament der einzelnen Nation näher bestimmte und nur in jenem weiteren Sinne sittliche, als sie auf einer Wahl eines von den drei Zielen beruht. Bei uns herrscht jetzt die Culturansicht vom Staate vor, welche Cultur als Selbstzweck fasst. Sie kann gerade so tyrannisch werden, wie die religiös-sittliche Ansicht vom Staate nach dem Muster der jüdischen Theokratie im Mittelalter es gewesen ist. Auch das Princip der sinnlichen Annehmlichkeit ist oft genug in unseren modernen Staaten leitend gewesen. Das Princip der sinnlichen Annehmlichkeit findet nämlich seinen Ausdruck nicht blos in dem panem et circenses der späteren Römer, sondern auch etwa in der Tendenz eines Staates, möglichst reich zu werden und für seine Unterthanen See und Land auszubeuten, mögen andere Völker nach menschlichem Ermessen darüber zu Grunde gehen (in Europa hat man es gegen einander weniger so gemacht, aber in den anderen Welttheilen um so mehr), es äussert sich auch in der Herrschsucht, welche allein Macht haben will und in alles dreinreden, was ein anderer Staat thut oder nicht thut.

Was endlich die sittliche Werthschätzung selbst betrifft, so muss man, um sie vollziehen zu können, in der entwickelten Sittenlehre aller drei Hauptparteien wohl zu Hause sein; aber selbst wenn man das ist, und man ist es selten, ist die Beurtheilung nicht so leicht. Alle drei sittlichen Parteien gleichen sich in Handlungen oft aufs Haar, und sind im Sinne der Sache doch sehr geschieden. Dazu kommt, dass sich in die Ethik beständig eine grosse Menge theoretischer Irrthümer mit eingeschlichen haben, die dann auch in ihr auf das Sittliche weiter wirkten. So sind die grossen historischen Religionen reich an theoretischen Irrthümern; nur zum kleinen Theil ist die Liebe zu den Menschen durch sie gefördert worden, sehr rasch hat sich diese meist in den Trieb verwandelt, Gott, wie sie sich ihn dachten, als Weltherrscher zu verherrlichen durch Ausbreitung seiner Anerkennung selbst mit Gewalt. Eine Religion muss sittlich danach beurtheilt werden, wie viel sie angethan ist, Liebe, thätige und doch die Freiheit der Anderen achtende Menschenliebe, in ihren Bekennern zu erwecken. Dies ist der Canon für Unterscheidung ächter und falscher Religion. Die theoretischen Fragen, wie man in ihr Gott gedacht hat, ob als reinen Geist, ob mit einem Leibe, ob als Einen, ob als viele, sind für die sittliche Beurtheilung derselben von untergeordneter Bedeutung. — Dabei muss man sich hüten, nicht blos die extremsten Erscheinungen von sinnlicher Lust als Lebensziel, von Cultur und von thätiger Liebe für dies zu nehmen, sondern muss suchen in dem gewöhnlichen menschlichen Leben, das nicht heftig und stark bewegt ist, den eigentlichen Lebensgrund zu entdecken, und so auch im gewöhnlichen ruhigen Leben einer ganzen Zeit. Alles grobe Zufahren ist hier vom Uebel. Daraus, dass ein Volk z. B. sich seinen Himmel voll von Mais und Jagdwild denkt, folgt durchaus nicht, dass es nichts als sinnliche Annehmlichkeit kannte. Es folgt nichts, als dass seine theoretische Vorstellung vom Himmel eine falsche war, und dass es als Hauptbedingungen seiner irdischen Existenz nur jene beiden kannte. Das sittliche Urtheil muss nun erst fragen: wie war das Wohlwollen in diesem Volke gegen einander und gegen Fremde entwickelt? War dies lebendig da, so mögen

sie immerhin Mais und Wild für die einzigen Gegenstände gehalten haben, durch deren Mittheilung Menschen und Götter wohlzuthun vermöchten, die Liebe, so unvollkommen auch ihre Aeusserung war, und so wenig entwickelt der Reichthum menschlicher Anlagen zu ihrer Bethätigung war, die thätige Liebe, hatten sie. Ich sage das nur beispielshalber, nicht um anzudeuten, dass ich gerade behaupten wollte, das träfe so bei einem bestimmten Menschenschlage, an den man denken könnte, zu, aber daran ist kein Zweifel: unser Urtheil über Menschen, Völker, die verschiedenen Geschlechter der Menschheit in der Aufeinanderfolge der Zeiten, d. h. über die Geschichte, muss noch vielfach ganz anders ausfallen, als es jetzt meist der Fall ist, wo wir Europäer von unserer besonderen Cultur aus, als dem einzig wahren Massstab, zu Gerichte sitzen, gar nicht anders und nicht weniger rechthaberisch, als unsere Väter von ihrem Christenthume aus die anderen Nationen, die diese Religion nicht hatten, abgeurtheilt und verurtheilt haben.

Die wesentlichen Grundzüge der Menschheit sind auch von Anfang an gegeben gewesen; diese haben weder intellectuell, noch sittlich, noch religiös durch ein einzelnes Individuum einen Zuwachs erhalten. Einen Aufschwung durch einzelne Individuen haben Wissenschaft und Kunst, haben Sittlichkeit und Religion wohl genommen; solche Individuen verehren wir darum auch als die Lehrer der Menschheit, als die Weisen, als die Propheten und Mittler zwischen Mensch und Gott, weil an ihrer Art sich Millionen von Menschen zur Wissenschaft, zur Sittlichkeit und zur Religion gebildet haben. Aber es lässt sich jedesmal nachweisen, dass ihre besondere Art nicht blos in ihnen als Einzelnen war, dass sie in der ganzen Zeit nicht nur mitverbreitet war und sie gerade darum auch den bestimmenden Einfluss auf ihre Zeitgenossen gewannen, es lässt sich auch jedesmal zeigen, dass ihre Art, auf den allgemeinsten gültigen Ausdruck gebracht, in den Grundzügen der menschlichen Natur überhaupt und zu aller Zeit vorhanden war. So ist die Eigenthümlichkeit des Christenthums, die Auffassung des Menschen als einer wesentlich moralischen und religiösen Persönlichkeit, vor Christo in der

Welt gewesen, aber die Art, wie er sie aussprach, und der Geist, in dem er sie empfand, ist noch heute wie eine lebendige, wirkende Kraft vielen seiner Reden und Thaten eingegossen. Man wird fragen, wie ich gerade zu dieser Bestimmung der Eigenthümlichkeit des Christenthums komme, ob sie nicht zu wenig enthalte und nicht ein Hauptzug fehle, den seit Schleiermacher alle Definitionen des Christenthums mit aufgenommen haben, nämlich die Beziehung auf die Person Christi, obwohl diese im Grunde nicht fehlt, insofern Christi Worten und Werken noch heute eine Sittlichkeit und Frömmigkeit erregende Wirkung zugeschrieben wird. Ich antworte, ich schöpfe diese Formel aus der Bergpredigt, als dem allseitig anerkannten ächten Inbegriff der ursprünglichen christlichen Lehre. Nicht Wissenschaft, nicht Kunst, nicht die Beherrschung der äusseren Natur, nicht staatenbildende Kraft werden da gepriesen, sondern die Armen im Geist, die Trauernden, die Sanftmüthigen, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen, die Friedfertigen, die in der Gerechtigkeit selbst unter Verfolgungen Ausharrenden werden mit den überschwänglichsten Verheissungen überschüttet, ihnen gehört das Erdreich und sie schauen Gott. Ferner soll der weitgehendsten und herzlichen Erfüllung unserer Pflichten gegen die Mitmenschen alles hintangesetzt werden, all unser Gemüth soll zum Himmel gerichtet sein. Rund und entschieden steht die Erklärung da, dass man nicht einen Pact schliessen könne mit Gott und mit den irdischen Gütern zugleich; die irdischen Sorgen sollen wir wegwerfen, sie sind heidnisch, das Himmelreich und die Gerechtigkeit sollen wir suchen, das Uebrige Gott anheimgestellt sein lassend. Was heisst das anders, als Ziel und Bestimmung des Menschen ist, moralisch und religiös zu sein, und zwar beides zusammen, in einander; die Religion ist nichts werth, wenn sie nicht ein Licht ist, das vor den Leuten leuchtet in guten Werken, und die Moral ist nicht anders, als dass sie ihren Quell in Gott hat. Also der Mensch soll dies Ziel und diese Bestimmung zu seinem Wesen machen, alles Andere soll, dagegen gehalten, nichts sein und nichts bedeuten. Christus selbst legt sich dabei, eben indem er nicht spricht, wie die Schriftgelehrten,

auslegend und blos nach Analogie erklärend, sondern wie einer, der ursprüngliche Gewalt, von sich aus Recht und Befugniss hat zu sagen, so ist es, indirect nicht wenig bei, aber er macht die Ansicht von seiner Person und überhaupt seine Person nicht zur conditio sine qua non von alle dem und von der verheissenen Seligkeit. Nicht dass man zu ihm Herr sagt und gleichsam unter seiner Fahne in der Welt einherzieht, macht es aus, sondern dass man den Willen seines himmlischen Vaters thut. Wer das thut, den wird er beim Weltgericht nicht verläugnen als einen zu ihm Gehörigen. — Der Mensch soll sein Leben in Moral und Religion ganz und ungetheilt haben, das ist die kurze Summe des Christenthums in seiner einfachsten, originellsten und ergreifendsten Ausdrucksweise. Es mag uns das heute sehr befremdlich klingen, aber das ist der Geist des Christenthums, den es der untergehenden alten Welt und der von ihm eroberten neuen germanischen einzupflanzen suchte. Dass es über die alte Welt siegte, war natürlich; diese hatte ihm nichts entgegenzustellen als das epicuräische, stoische, römische und das eben aufkommende neuplatonische Grundgefühl vom Wesen des Menschen. Der epicuräische Gedanke war: der Mensch ist ein sinnlich und geistig geniessendes Wesen; ihn schlug das Christenthum leicht aus dem Felde. Der stoische Gedanke war: der Mensch ist ein moralisches Wesen, seine Moral hat ihre Stärke in seiner Freiheit und zeigt sich vor allem in der Ueberwindung der Leidenschaften. Dass der Mensch moralisch sei, damit stimmte das Christenthum überein, und so hatte es Sympathie mit den Stoikern; dass diese Moral blos auf sich beruhe, ohne Gott Kraft habe, konnte es leicht, sogar mit Hülfe der späteren Stoiker selbst, widerlegen, und für die blosse Ueberwindung der Leidenschaften brachte es ein positives Ideal, das der hingebenden thätigen Liebe zu einander. Dem politischen Ideal, der römischen virtus, soweit sie noch da war oder wiedererweckt werden sollte, setzte es entgegen die Liebe zu allen Menschen als das wahre Ziel; es nahm sich der Sklaven, der Armen, der Barbaren an als Brüder, nicht blos als Mittel und Material zum Zweck des imperium Romanum. An dem Neuplatonismus allein fand das Christenthum einen

starken Gegner. Sein Grundgedanke war: der Mensch ist ein intellectuell-religiöses Wesen, theoretische Erkenntniss Gottes ist das Höchste, daher der Mensch Gott hier nicht als die bewusste Kraft der sittlichen Liebe *erlebt*, sondern ihn als Geist, welcher ursachlich alle Gedanken der Welt in sich trägt, *schaut*. Diesen Neuplatonismus, der sich sehr wohl in Plato und Aristoteles zusammen einwurzeln konnte, zu überwinden, fiel dem Christenthum am schwersten, es hat dies auch nur dadurch fertig gebracht, dass es in Origenes und Augustin ihn in sich aufnahm und dadurch die christliche Grundformel alterirte. In der modernen Welt ist durch Zusammenwirken des Christenthums und des germanischen Sinnes für freie Individualität verbunden mit Achtung vor allem Idealen bis auf den heutigen Tag die überwiegende Formel geworden: der Mensch ist ein intellectuell-moralisches Wesen. Es wird darin eine Theilung gedacht: Wissen und Moral neben einander sind die Aufgabe des Menschen, Gott ist dabei theoretische Voraussetzung als Garant der Realisirbarkeit theils des Wissens, theils des Guten; wobei man sich gemeiniglich nicht anders anstellt, als spräche man trotziglich in seinem Herzen: ich will wissen, also verlange ich, dass die Welt durch und durch für mein Wissen eingerichtet ist, soll ich das nicht verlangen dürfen, so mache ich mich lieber gar nicht daran zu wissen; und ebenso pocht man in der Moral: ich will Moral üben, also verlange ich, dass die Welt durch und durch für meine Moral eingerichtet sei; wenn ich das nicht soll verlangen dürfen, so kann man mir auch nicht zumuthen, moralisch zu sein. Selbst Kant ist von dem letzteren Zuge nicht ganz frei, wiewohl seine Formel für den Menschen eigenthümlich und abweichend von der gewöhnlichen modernen ist. Nach ihm ist nämlich der Mensch nicht ein intellectuell-moralisches, sondern ein intelligent-moralisches Wesen, wo *intelligent* blos den Untergrund, die Vernunft, bedeutet, auf welcher die Moral des Menschen sich erhebt. Gegen alle diese gehalten, ist die ursprüngliche Formel des Christenthums die wahre, ihr gebührt der Sieg über die Welt, wenn gleich die theoretischen Ansichten über Gott und Welt anders gestaltet werden müssen, als sie sowohl das ursprüngliche Christenthum,

als auch das mit dem philosophischen Erwerb der Griechen ausgestattete Christenthum bieten, mit welchem letzteren wir es noch heute in unserer Theologie und in den gewöhnlichen wissenschaftlichen Vorstellungen über religiöse und sittliche Dinge zu thun haben.

Druckfehler.

S. 230, Z. 13 von oben lies sondern statt oder.
S. 265, Z. 10 von unten lies der statt dem.

SBN 043936

Druck von E. Pöschel & Co. in Leipzig.